



Nietzsche

Las aventuras del heroísmo

Antonia Birnbaum



SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

NIETZSCHE

Traducción de
ARTURO ROCHA CORTÉS

ANTONIA BIRNBAUM

NIETZSCHE

Las aventuras del heroísmo



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 2000
Primera edición en español, 2004

Birnbaum, Antonia

Nietzsche. Las aventuras del heroísmo / Antonia Birnbaum ; trad. de Arturo Rocha Cortés. — México : FCE, 2004
285 p. ; 21 × 14 cm — (Colec. Filosofía)
Título original Nietzsche. Les aventures de l'heroïsme
ISBN 968-16-6976-2

1. Filosofía 2. Nietzsche, Friedrich — Crítica e interpretación I. Ser II. t

LC B3318.A5 Dewey 193 B197n

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fondodeculturaeconomica.com

  CREATIVE COMMONS

Diseño de la portada: R/4, Rogelio Rangel

Título original: *Nietzsche. Les aventures de l'heroïsme*

D. R. © 2000, Éditions Payot & Rivages
106, Boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

D. R. © 2004, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-6976-2

Impreso en México • Printed in Mexico

Complaceme no comenzando. También no terminando.

[...] la historia es el estado de confusión que reina entre algunos haciendo algo y algo sucediendo

[...] Siempre hay muchísima gente que vive mezclada con algo y que es conocido como acontecimientos.*

GERTRUDE STEIN

El fundamento de un pensamiento es el pensamiento de otro, el pensamiento es el ladrillo afincado en un muro [...] Una filosofía nunca es una casa, sino una obra en construcción [...] en el esfuerzo de cohesión, el inacabamiento no se limita a las lagunas del pensamiento, es de todo punto, la imposibilidad del estado último.**

GEORGES BATAILLE

Ahora estamos nosotros aquí. Lo que ahora sucede, nos sucede a nosotros.***

ANNA SEGHERS

* *Oblige me by not beinning. Also by not ending [...] history is the state of confusion between anybody doing anything and anything happening [...] There are a great many people always living who are mixed up with anything and that is known as events.* En inglés en el original. [N. del T.]

** En francés en el original. [N. del T.]

*** *Jetzt sind wir hier. Was jetzt geschieht, geschieht uns.* En alemán en el original. [N. del T.]

NOTA PRELIMINAR

Todas las referencias a Nietzsche remiten a las *Œuvres philosophiques complètes*, 14 volúmenes, textos y variantes establecidos por G. Colli y M. Montinari, edición dirigida por Gilles Deleuze y Maurice de Gandillac, París, Gallimard, 1977.

La referencia precisa, el tomo o la fecha de redacción de los textos se toma de la edición citada. Cualquier modificación del texto (traducción o caracterización de un término o expresión) se menciona en notas a pie de página.

La edición alemana que se emplea como referencia es la de las obras completas aparecidas con el título *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* in 15 Einzelbänden nach den Original-drucken und -manuskripten auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe* (Verlag de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1967), Giorgio Colli y Mazzino Montinari (eds.), Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1966-1967 y 1988.

INTRODUCCIÓN

El desencanto de la modernidad

En cuanto al traje, la piel del héroe moderno [...], ¿no tiene este traje tan victimado, su belleza y su encanto indígena? ¿No es necesario el traje para nuestra época doliente, que lleva sobre sus espaldas negras y magras el símbolo de un duelo perpetuo? Nótese que el traje negro y la levita tienen no solamente su belleza política, que es la expresión de la igualdad universal, sino también su belleza poética, que es la expresión del alma pública —un inmenso desfile de enterradores, enterradores políticos, enterradores amorosos, enterradores burgueses. Celebramos cualquier entierro.¹

El duelo perpetuo al que responde el heroísmo mínimo del traje negro..., así es como Baudelaire caracteriza a su época. En la modernidad, el héroe se ha vuelto a la vez más ligero y sobrio: se le ha despojado de sus atributos, ha abandonado el oropel de la gloria para revestir el hábito urbano y sombrío, multiusos, que es la levita. Así vestido, asiste al entierro de Ornans, visita el estudio de un artista, escucha la música en las Tullerías, se sienta a la mesa de un restaurante, se pierde en el laberinto de la ciudad: se ha convertido en un hombre de la muchedumbre. Puede cruzársele en cualquier parte y en ninguna; el héroe es, además, un jornalero, un “endebled atleta de la vida”, un dandy, un “Hércules desempleado”. Es “todos y nadie”.

Las figuras del absoluto se oscurecen, dejando un mundo en duelo por la verdad, expuesto a todos los vientos, cercado por un horizonte perpetuamente inestable, que huye hacia el infinito en todas direcciones. Sin embargo, el mundo no ha perdido nada que le fuere esencial, y la desaparición de lo verdadero no suscita pesar a menos que se la celebre. En efecto, la promesa de la Muerte de Dios se revela a quienes se proponen festejarla; estar de fiesta significa primero, simplemente mez-

¹ Charles Baudelaire, “Salon de 1846”, en *Écrits esthétiques*, prefacio de Jean-Christophe Bailly, UGE, París, 1986, p. 184.

clarse con los demás, preocuparse por el ánimo pública antes que crispase por la salvación individual. La modernidad no es desencanto a menos que se valore nostálgicamente la destitución de la verdad trascendente. Pero esta destitución puede también dar paso a una nueva forma de lucidez, una lucidez desilusionada porque se refiere siempre a la prueba del otro, jamás segura de sí misma, ni definitiva.

El héroe desencantado no se ciega en su búsqueda de gloria. La luz horizontal, sin jerarquía, con la que baña al mundo cotidiano, basta para alumbrar todas sus peregrinaciones. A la voluntad de marcar la historia con su sello lo sustituye un deseo heroico nuevo, el de atravesar las incertidumbres y las alteraciones de una vida sin destino. El espíritu lúcido no está por encima de los demás, apuesta a la parte de desconocido que encubre su alteridad. No "se le van los ojos hacia lo perfecto": su indiferencia de las cuestiones esenciales lo vuelve tanto más atento a las cosas imprevisibles. La modestia de su asombro le confiere una capacidad inédita, la de materializar la extrañeza en el seno mismo de lo familiar y de perturbar la uniformidad que constriñe nuestras vidas. Este "desencanto" de la modernidad constituye una nueva actitud. Exige un heroísmo el cual, aunque inspirado en sus formas probadas —heroísmo de la eficiencia, heroísmo de la fuerza moral, heroísmo estético—, esté totalmente por inventarse aún.

Este libro acerca de las "aventuras del heroísmo" pretende identificar las nuevas posturas que hace el motivo heroico cuando va asociado a la modernidad. Surge sobre las ruinas de las viejas figuras heroicas y anuncia una época que marcha al ritmo de su propia historicidad. Al mismo tiempo, el rechazo de la inmortalidad en provecho de la temporalidad va acompañado en masa por una reactualización del heroísmo. Para ésta, las figuras gloriosas desportilladas por el tiempo han dejado ya de valer como modelos, se han convertido en el material en el cual se produce un retorno complejo del heroísmo. Tanto sobre éste como sobre otros puntos, puede decirse que la modernidad no constituye simplemente ruptura, sino que a costa de nudos y constelaciones paradójicas, ella se inventa como tal ruptura. Así lo entiende Walter Benjamin cuando afirma que "el héroe es el verdadero sujeto de la modernidad".

Esta enigmática frase evidentemente vale también para Nietzsche en tanto que su obra presenta un heroísmo en tensión. En el filósofo, el motivo reviste los aspectos más contradictorios. El heroísmo nietzscheano tiene rasgos aristocráticos y liberadores, exaltados y gozosos. Lejos de asociarla de manera exclusiva al elitismo, al superhombre, Nietzsche elabora su reflexión lo mismo en torno al heroísmo en Baudelaire o en Stendhal que en el de Auguste Blanqui. La afinidad del filósofo alemán con estos otros franceses se establece en torno a la cuestión del heroísmo de la liberación. Cuando Nietzsche, contra Wagner, inscribe su interrogación en esta constelación francesa, tiende a separar lo heroico de lo monumental.

Todos estos momentos antitéticos (empero imbricados) constituyen la polaridad irreductible del heroísmo nietzscheano. Considerado en este sentido, puede valer como caso ejemplar del heroísmo de la modernidad. Y es esencialmente en esta calidad como la obra de Nietzsche ocupa un lugar principal en este libro. No se trata tanto de estudiar la condición de este tema en su obra cuanto de enumerar su dimensión múltiple con miras a su confrontación con el carácter intrínsecamente paradójico del heroísmo de la modernidad. En efecto, la intuición de esta obra es que el desmoronamiento de la trascendencia modifica la condición del heroísmo: confrontado con su destitución, se revela como un *Janus* de dos rostros.

Por una parte, intenta suplirlo, en el sentido en que intenta *colmar* la disminución mediante una remitologización "heroica" de la historia bajo el estandarte de la grandeza —en una producción estética de ésta a través de las figuras del Pueblo—. Este heroísmo monumental se constituye mediante una relación mimética con la grandeza pasada de Grecia y Roma. Por otra parte, la existencia moderna es igualmente una existencia heroica puesto que ya no está asignada a un lugar determinado, sino que se constituye y se incompleta infinitamente a través de una experiencia de sí misma y de un mundo que se ha vuelto indisociable de una prueba no garantizada de libertad. Esta tensión paradójica hace oscilar al heroísmo moderno entre una voluntad de remitologizar el heroísmo y una afirmación del riesgo inherente a la libertad. De esta manera, el surgimiento múltiple de un heroísmo moderno manifiesta la situa-

ción paradójica de la modernidad misma, en el sentido en que responde a y de lo que es, a la vez, la dificultad y la posibilidad de nuestra época.

La posibilidad, primero: es la de afirmar como tal a la libertad de acción y de invención que nos llega con la disolución *de cualquier punto sólido* de referencia tanto metafísico como político, y de experimentar de una manera completamente inédita la dimensión finita e inestable de nuestras existencias. Considerada en este sentido, el devenir histórico de las existencias singulares se refiere a la exigencia de probidad que implica la inscripción de "todos y nadie" en la indeterminación del mundo común. Afirmar su pertenencia a este mundo es experimentar su división y, por consiguiente, una transformación de la exigencia misma de lo universal.

Mientras que anteriormente el orden de las existencias parecía estar irrevocablemente sometido a un orden de verdad exterior al mundo, de ahora en adelante nos vemos remitidos a la iniciativa única del existir. Porque en la medida en que la ley de la vida en común no se manifiesta ya según el modo de una verdad *objetiva* establecida de una vez por todas, ni aun según un orden por realizar —sino que es siempre puesta en juego mediante nuestros actos y debates—, ya no se impone ni por ella misma ni por efecto de algún poder, mas se experimenta en el ejercicio mismo de nuestra libertad.

En un mundo que no se inclina por verdad ninguna, la lógica de lo universal se revierte. Ya no es el caso el que se ordena a lo general, es el orden establecido el que es requerido por lo que es una excepción a toda generalidad, el carácter singular e imprevisible de cada nuevo caso. La universalidad de lo verdadero se halla, por primera vez, explícitamente presa de la historia, supeditada a la urgencia de un ahora, y adquiere en consecuencia un nuevo aspecto, el del eterno retorno del caso singular.

En lo sucesivo, cualquier ocasión, por anodina que parezca, puede dar lugar a la exigencia de lo universal. Ésta surge como un "fragmento de futuro" y se manifiesta de un modo a la vez siempre conflictivo e inventivo. Semejante casuística de lo universal se constituye en el elemento de la política misma. Precisamente en la medida en que la problematización de la relación

entre lo arbitrario y lo verdadero es signo de una lógica del conflicto, es posible decir que la preocupación moderna por lo verdadero se supedita a un heroísmo político.

Puesto que la discordia heroica deja de instituir o de glorificar un orden para hacer "vacilar los fundamentos de las verdades mejor conocidas", su dinámica excede a todo lo que está fijo. Su *élan* no tiende a la grandeza, simplemente restituye a los otros y a las cosas su dinamismo. Su liberación de la parte de futuro en suspenso en el estado de hecho consiste en el esbozo de los desenlaces inéditos, en reinventar sin cesar el "ser-conjunto". El heroísmo constituye un modo nuevo, por ser radicalmente libre, de nuestra relación con la existencia en común. Pone en juego la suplencia sin fin de lo político, la reinención siempre venidera de lo que ser-conjunto quiere decir.

Por lo que hace a la dificultad, ésta va indisociablemente ligada a esta posibilidad, pues sólo a través de la disolución de la inmutabilidad supuesta de lo verdadero es como también surge el violento rechazo de la exposición a la discordia y a la improvisación que constituyen lo político. Esta negativa violenta se manifiesta como y mediante una voluntad de refundamentar la inmutabilidad como el elemento mismo de la historia. Por esto, la otra vertiente del heroísmo se presenta como la que, confrontada con la temporalidad y la pluralidad, recurre a la capacidad del mito para retornar a una lógica del origen.

Ahora bien, este heroísmo que se encamina a encontrar un fundamento no mantiene una relación simplemente nostálgica con las épocas de Grecia y Roma en su calidad de eras de las que procedemos, de origen histórico de toda la tradición occidental. Su convocación del mito puede considerarse específicamente *moderna* en cuanto que este heroísmo no procede ya de ninguna continuidad con la tradición, sino que tiene por proyecto enmendar el extravío que sobrevino en ella con el desmoronamiento de la trascendencia. La vertiente mítica del heroísmo es una reacción contra el advenimiento histórico de la modernidad, pero responde a él al modo de una negación.

La violencia específica de esta vertiente del heroísmo moderno, con relación al heroísmo mítico del cual se vale, se debe a que no surge simplemente como un origen del mundo huma-

no en el cual no habríamos participado, un origen sin historia. Por lo contrario, pretende originar la historia, a manera de volverla adecuada a una esencia.

El heroísmo en busca de fundamentación intenta, por así decirlo, ser en sí mismo su propio origen, y es dentro de esta lógica donde pretende conformar a la historia como una obra, en el esfuerzo violento de reducir la pluralidad inherente a la existencia colectiva moderna, de homogeneizarla en provecho de una totalidad que fuese puramente inmanente. Mientras que en las lógicas trascendentales la diversidad colectiva se regía por el Uno, el heroísmo mítico pretende hoy producir el Uno. La dinámica de tal pretensión es propiamente asesina. Su lógica de homogeneización no es solamente violenta, es una lógica de eliminación. No tolera ninguna alteridad, y no ve en lo colectivo más que una masa de carne recalcitrante a la que debe imprimírsele una figura. En esta condición, es posible sostener que el heroísmo mitológico es estructuralmente antipolítico.

La intrincación entre posibilidad y dificultad de la modernidad se refiere a que sólo una actitud afirmativa relativa al desmoronamiento de la trascendencia puede evitarnos caer ya sea en un asentimiento complaciente respecto del estado de hecho y de su arbitrariedad, ya en un rechazo violento de nuestra propia finitud. O dicho de otra manera: la posibilidad es indisociable de la dificultad en el sentido en que sólo la afirmación de la apertura que se suscita con la época de la modernidad permite mantenerse en la finitud y resistirse al deseo de ocultarla.

La presente obra está dedicada a la vertiente del heroísmo liberador. Desde esta perspectiva, la cuestión fundamental es la de concebir la indisociabilidad del modo individual —o, en un vocabulario más contemporáneo, del modo "singular"— en el que se manifiesta el heroísmo y el hecho de que siempre ha estado ligado a la propia vida pública. Se trata de pensar en un heroísmo que se parezca no a un yo cerrado y unívoco que quiera imponerse a toda costa, sino a una libertad de moverse en el mundo que se ejerza necesariamente en los otros y en relación con los otros y con la vida colectiva.

También aquí Nietzsche es ejemplar. En efecto, es ante todo por su estilo, y no por sus argumentos exclusivamente teóricos, como Nietzsche rechaza la trascendencia. Ahora bien, para este

filósofo, el estilo no es una categoría estética sino en la exacta medida en que resulte capaz de convertirse en un modo de vida. El estilo es la invención de una vestimenta sensible de la existencia, y que, en Nietzsche, reviste mil y una facetas.

Por ejemplo, su vena polémica. Los duelos nietzscheanos exceden la violencia argumentativa porque él disocia completamente la forma de la disputa de la voluntad de tener razón. Sus "duelos con su propio tiempo" nunca reflejan un intercambio de opinión o una discusión de valores. No se empeña en controversias con miras a tener la razón o impugnar otras tesis; intenta cambiar el propio campo filosófico. Nietzsche lucha por el derecho a experimentar la diferencia entre lo verdadero y lo falso en la vida misma, en contra de una sistematización de la teoría que hace abstracción de la experiencia y no se preocupa más que de la coherencia interna de su propio razonamiento. Y en contra de la identificación desde ahora convenida entre filosofía y disciplina universitaria, busca restablecer el vínculo entre la exposición y la actitud filosóficas.²

Asimismo, si "desmenuza" el todo restituyendo derecho de ciudadanía al relato, a la retórica, al dictionario, a la brevedad, en fin, a la signatura en la reflexión filosófica, es porque este gesto tiene el mérito de poner de relieve la confrontación de los géneros, los puntos de vista y los diferentes modos de expresión como el ámbito mismo de todo pensamiento. Nietzsche no pretende jamás abarcar la totalidad haciendo abstracción de su propia situación, sino que elabora a sabiendas y explícitamente su pensamiento de lo universal a partir de lo que le sucede, a partir de las circunstancias de su vida: su formación de filólogo, su vocación frustrada de músico, su encuentro y ruptura con Wagner, su lucha contra la época en la que vivía, su aborrecimiento del cristianismo, su desprecio del romanticismo.

De esta manera, la actitud filosófica de Nietzsche es heroica, pues es política; produce una diseminación de géneros y de formas de debate que disgrega la superioridad del discurso filosófico y la reinscribe en el espacio frágil de las confrontacio-

² "El aforismo, la sentencia, formas en las cuales yo soy el primer maestro consumado entre los alemanes, son las formas de la eternidad: mi ambición es decir en diez frases lo que otro autor dice en un libro o lo que otro *no* dice en un libro", *El crepúsculo de los ídolos*, p. 145. (Traducción modificada.)

nes múltiples. Él mismo se inscribe allí, de manera paradójica y enigmática, al adoptar a veces las posturas más contradictorias, al punto de que jamás se sabrá si es decadente o no, ni aun a qué Nietzsche nos referimos.³

Sin embargo, esta parte afirmativa y política del heroísmo nietzscheano está inextricablemente unida a aquello mismo que la inhibe: la convocación nostálgica y aristocrática de un heroísmo antidemocrático. Como ya se ha señalado antes, la obra de Nietzsche revela, sin duda de la manera más prismática, la paradoja heroica, pues es una de sus formulaciones más radicales. La extrema polaridad del heroísmo nietzscheano es como un síntoma: los problemas que ella presenta señalan la necesidad de un desenlace al mismo tiempo que se revela impotente para hacerlo surgir.

En consecuencia, el análisis aquí propuesto de “la integral de los equívocos” a través de la cual Nietzsche articula el heroísmo, se convierte en un intento por “salvar” lo que del heroísmo nietzscheano es irreductible a su aristocratismo antidemocrático o a su voluntad de reconfigurar la historia. La puesta en relieve de un heroísmo innovador en la afirmación gozosa de la Muerte de Dios lleva a privilegiar ciertos aspectos de la obra, y particularmente a dedicar diversos desarrollos a los espíritus libres.

Pero tal puesta en relieve también exige evidentemente separar el heroísmo innovador de la lógica jerárquica con la que tiende aún a confundírsele. Para legitimar al heroísmo revoltoso, vinculado a la libertad y afirmativo de la finitud, es necesario remontar el atolladero aristocrático y plástico en el que se extravía finalmente la elaboración nietzscheana de un heroísmo finito. Sin embargo, este análisis no pretende descalificar la contribución nietzscheana. Por el contrario, este libro trata de reconstruir, desde sus fragmentos, los elementos de un

³ “Me referiré hoy a la cuestión del *estilo*. ¿En qué se distingue de cualquier *decadencia literaria*? En que la vida no anima ya al conjunto. El término deviene supremo e irrumpe fuera de la frase, la frase desborda y oscurece el sentido de la página, la página cobra vida en detrimento del conjunto: el todo no constituye ya un todo. Pero esta imagen vale para todos los estilos de la *decadencia*: es, cada vez, anarquía de los átomos, disgregación de la voluntad. En moral eso confiere: ‘libertad individual’. En teoría política: ‘Los mismos derechos para todos’”, *El caso Wagner*, p. 33.

heroísmo liberador que Nietzsche no deja de señalar sin, a pesar de ello, explicitarlo nunca como tal.⁴

La interpretación aspira al punto de ruptura en el que se perfila una salida a la paradoja del heroísmo moderno. Hace señas, más allá de la obra, hacia un heroísmo liberador que se ha vuelto legible como tal en el elemento de lo político. Es a esta dimensión política del heroísmo a la que pretendemos hacer honor a lo largo de estas páginas. Ésta se actualiza a través de una serie de inversiones de la disposición heroica.

Inversión de la relación entre excelencia y excepción: para que el ser-conjunto se altere, basta que alguien se atravesase en el camino y haga que las cosas dependan de sí. Semejante heroísmo no es propio de los seres dotados de cualidades y virtudes que faltarían a la mayoría, es decir, al común de los mortales. Por lo contrario, constituye esta potencia vertiginosa de libertad —la potencia de influir en lo arbitrario— cuyo mandato puede descubrir un buen día cualquier hijo de vecino. La dificultad de esta actitud heroica no estriba en que sea inaccesible a algunos, sino en que exige siempre de nueva cuenta “reconquistar su deseo de libertad en contra de la servidumbre”. Opera contra la lógica de la servidumbre tan bien descrita por aquel pensador asombrosamente contemporáneo que es Étienne de la Boétie.⁵ Este deseo es heroico en tanto que exige a cada quien dejar de remitirse al poder, al hábito, al confort, y que intente, siempre de nueva cuenta, comprender y experimentar.

Se invierte la relación entre gloria y liviandad: el reír y la alegría corroen la seriedad vinculada a los valores supuestamente inmutables. El heroísmo se vuelve petulante, veleidoso. En lugar de anquilosarse en la postura de la grandeza, adquiere nuevos rostros, se pone el bonete del bufón. Lejos de encarnar una grandeza eterna, el heroísmo burlón se chancea de la

⁴ Este objetivo motiva un doble recurso a las citas: unas veces se pone de relieve el texto nietzscheano y vale entonces como objeto de comentario; otras, las citas de la más diversa procedencia se integran al texto y tienen, por tanto, el mismo *status* que las demás frases.

⁵ Étienne de la Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire. Le Contr'un*, seguido de *La Boétie et la question du politique*, textos de Félicité Lamennais, Pierre Leroux, Auguste Vermorel, Gustav Landauer, Simone Weil, y de Miguel Abensour, Marcel Gauchet, Pierre Clastres y Claude Lefort, Payot, París, 1976.

pretensión del orden establecido de valer por encima de todos. Se rebela en contra de la sacralización y su cohorte de tabúes que no buscan sino impedir el cambio. Su práctica de la irrisión a nadie perdona, ni aun a la actitud heroica. Ésta carece de forma propia, pero produce parodia sobre parodia.

Inversión de la organización de lo político: para un heroísmo anclado en el anonimato de lo cotidiano, no podría sino tener *a priori* la forma de lo político. Se despliega en un espacio sin característica o coherencia particular, en el que nada es político, pero en que cualquier cosa puede llegar a serlo. Basta para esto que se cristalice un conflicto que perturbe la distinción habitual entre público y privado, teniendo derecho y no teniéndolo. La discordia que entonces surge no es ya congruente con la organización razonada del espacio político. La disputa sobre el caso ignorado suscita necesariamente una disputa en torno a las reglas mismas del conflicto político. El heroísmo cotidiano reivindica una libertad que corresponde indistintamente a todos, y afirma esta libertad al introducir un desorden —por ínfimo que éste sea— en la organización totalizante de lo colectivo. Lo político se revela heroico precisamente cuando sobrepasa esta coherencia, su suplencia se actualiza en nuestra capacidad de relacionarnos con lo que ya no está allí, de producir la comunidad de lo presente y de lo ausente.

Éstas son las conceptualizaciones del abate Sieyès⁶ sobre el estado llano; el heroísmo de la modernidad debe interpretarse en una formulación paradójica de su objetivo. ¿Qué vive el ser que no se mezcle con lo común, que se atiene al estado de hecho? Nada. ¿Qué quiere vivir el ser siempre dispuesto a exaltarse, deseoso de estar delante de los demás, por encima del conflicto? Todo. ¿Qué puede vivir el ser desengañado, lúcido respecto de las circunstancias, dispuesto a arriesgarse por la parte de invención que transforma la existencia común en una aventura sin fin? Cualquier cosa.

⁶ Con su célebre observación "¿Qué es el estado llano? Nada. ¿Qué quiere el estado llano? Todo. ¿Qué puede el estado llano? Cualquier cosa", el abate Sieyès, a quien Robespierre calificaba de miope y que apenas se distinguió por su entereza durante la Revolución, posee sin embargo una extraordinaria intuición de la transformación de lo político que la revolución produce.

I. DEL HEROÍSMO WAGNERIANO AL HEROÍSMO NIETZSCHEANO

ENSAYO DE AUTOCRÍTICA: EL HEROÍSMO WAGNERIANO

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche convoca a Dionisos, “único héroe verdadero de la tragedia”, en contra de todas las degeneraciones ulteriores del arte y del pensamiento, y particularmente en contra de la muerte de lo trágico perpetrada por el filósofo Sócrates. Los desarrollos dedicados a los héroes trágicos —Edipo, Prometeo, pero también Hamlet— se toman en buena medida de la obra de Wagner, *Ópera y drama*. Revelan que todos los héroes no son más que figuras de la capacidad de metamorfosis de Dionisos. En el heroísmo trágico, la individuación no es la de los seres mortales, sino simple manifestación de una esencia plástica del mundo eternamente reconducida a través de sus transfiguraciones. Dieciséis años más tarde, Nietzsche redacta un ensayo de autocrítica que se convierte en la introducción del libro:

Ya en la dedicatoria a Richard Wagner, el arte —y no la moral— es presentado como la actividad propiamente metafísica del hombre; y en el propio libro repetidas veces recurre a la escabrosa proposición de que sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo. De hecho, el libro entero no reconoce, detrás de todo acontecer, más que un sentido y un ultrasentido artístico —un “dios” si se quiere, pero ciertamente, sólo un dios-artista [...] Toda esta metafísica parecería arbitraria, ociosa, caprichosa—, lo esencial está en que ella revela ya un espíritu que alguna vez se defenderá, pese a todos los peligros, en contra de la interpretación y el significado morales de la existencia.¹

En lo sucesivo, Nietzsche considerará su primera concepción de la tragedia como una pobre “metafísica-artística” que

¹ *El nacimiento de la tragedia*, p. 30.

escamotea todo el alcance crítico de lo trágico. Si uno se atiene a la *intentio auctoris* de su autor, este libro de juventud no vale sino por su carácter polémico. No busca retener de él más que la crítica de la lógica moral inherente al saber teórico.

El enemigo sigue siendo el mismo, sólo que está mejor delimitado: no se puede permanecer sobre el terreno de la metafísica si se la quiere combatir, y la concepción wagneriana de la tragedia no es más que una metafísica sobrada. La verdadera innovación de este libro no reside en su concepción harto dialéctica de la pareja Dionisos-Apolo, sino en el carácter crítico del duelo entre el héroe Dionisos y el hombre teórico Sócrates.

Desde que el heroísmo dionisiaco ya no está vinculado a su expresión apolínea, cuando los héroes dejan de ser simples figuras plásticas que representan un único esquema metafísico, el de la contradicción originaria, la problemática heroica tiende a convertirse en el vector de la cuestión que oculta el socratismo: ¿cómo vivir sin recurrir a un más allá? Ahora bien, recorrer el mundo de esta manera exige renunciar al privilegio del absoluto el cual, aun estando ausente, todavía estructura todos los esfuerzos de conocer. Liberarse de su influencia: es ésta la primera prueba que deberán afrontar los espíritus audaces. Ello obliga a una actitud heroica diferente del heroísmo wagneriano, una actitud claramente contradictoria pues es capaz de renunciar al carácter imparcial y definitivo de lo verdadero sin renunciar por ello al conocimiento como tal.

Para llegar a esta actitud, es necesario indagar sobre la procedencia de lo que pasa por ser algo más allá de nosotros, el absoluto. Esta indagación no es meramente teórica, ni aun siquiera histórica: es eminentemente crítica. Inquirir sobre el nacimiento histórico de la trascendencia equivale a emanciparse de ella. La discusión de la razón puramente teórica representa una crítica histórica de esta cosa sin historia que es el absoluto. De esta manera, la tentativa crítica nietzscheana —la genealogía— invita doblemente a repensar nuestra relación con el tiempo: expone la historicidad del absoluto a la vez que descubre los elementos de una actitud heroica consagrada a afirmar la temporalidad.

El heroísmo cuya necesidad hace aparecer la genealogía tiene relación con una nueva dificultad, la de inscribirse en este

mundo sin el apoyo de una autoridad planteada como exterior a él. Este tránsito de un heroísmo plástico hacia un heroísmo de la incertidumbre se esboza ya en *El nacimiento de la tragedia*. Su elaboración tiene lugar en la crítica genealógica del socratismo. Es, pues, ésta la que es necesario analizar si se quieren delinear los primeros rasgos de un heroísmo que ya nada deba a Wagner.

La genealogía procede a realizar un examen histórico, no de tal o cual absoluto, sino de su carácter trascendente con relación a las contingencias temporales del mundo. En el momento en que se deja de buscar a lo verdadero como origen fuera del tiempo, se vuelve posible preguntar cómo lo verdadero se volvió verdadero. En *El nacimiento de la tragedia*, la crítica histórica atraviesa por un esclarecimiento de su carácter parcial. Nietzsche no cuestiona la validez de lo verdadero, no establece los límites del saber teórico, sino que pone de manifiesto la fuente profundamente moral de su primer surgimiento. Su impugnación de la dimensión apremiante del absoluto es un alegato a favor de la experimentación de otras actitudes menos serviles, más arriesgadas: actitudes heroicas de un género nuevo.

EL NO-SABER DE SÓCRATES

La crítica a la que Nietzsche somete a Sócrates es una interrogación histórica sobre el privilegio de la esencia. Semejante crítica debe romper con la preeminencia de lo necesario sobre lo accidental. Es esto lo que no funciona bien en el dispositivo dionisiaco-apolíneo tomado de Wagner: continúa asido a una metafísica-artística. Sin embargo, la tragedia es irreductible a este dispositivo. Así, se la presenta como el elemento heterogéneo que trastorna la pureza de la razón teórica. Lo que Nietzsche pretende salvar de su primera elaboración de lo trágico es el recurso a su disparidad como a un prisma crítico que esclarece la parte obnubilada del socratismo.

Lejos de poseer la neutralidad que pretende, la voluntad de elucidarlo todo, de fundamentarlo todo, de explicarlo todo, voluntad propia del proceder socrático, representa el advenimiento de una nueva creencia: la creencia en un orden trascen-

dente al mundo y a la existencia, un orden que los rige desde el exterior. Esta creencia es constitutiva del orden de lo verdadero en un sentido performativo: es el postulado de un orden exterior al mundo el que constituye simultáneamente la obligación de remitir éste a algo más que a sí mismo.

Para Nietzsche, la figura de Sócrates cristaliza el nacimiento histórico de este nuevo orden. El mundo nunca aparece al filósofo griego de otra forma que visto a través de la creencia en un absoluto. Deducir, conceptualizar, juzgar consisten en referir las cosas de este mundo a su esencia. Conocer consiste en revelar ésta despojándola de su engañosa apariencia. A la constitución de una actitud teórica, científica, corresponde la instauración de una verdad trascendente. Pero la creencia respecto de la trascendencia que informa la actitud teórica no está todavía suficientemente explicada ni descrita, si uno se limita simplemente a su dimensión performativa. Aún falta elucidar la lógica a través de la cual se impone el postulado de la trascendencia, esclarecer la modalidad específica de la relación entre el mundo, la existencia y el orden exterior que es lo verdadero.

En su análisis, Nietzsche no deja de subrayar el hecho de que el establecimiento de un orden separado del mundo, exterior a él, equivale necesariamente a una jerarquización de los planos. La confianza de Sócrates en el orden del saber se impone a cualquier implicación directa en el mundo, así como a cualquier forma de actividad que se limitara simplemente a esta implicación. Cuando plantea el orden del saber, Sócrates lo enuncia como un orden que debe mandar al mundo y a la existencia:

Pero la expresión más aguda para designar aquella valoración nueva y sin precedente del saber y del discernimiento, la formuló el mismo Sócrates, cuando encontró que él era el único en confesar que *no sabía nada*, mientras que, en sus peregrinaciones críticas por toda Atenas, en medio de hombres de estado, oradores, poetas, artistas, por doquier se encontraba con gente que presumía de saber [...] Provisto de esta fórmula, el socratismo condena tanto al arte existente como a la moral existente: pues, donde quiera que posa su mirada inquisitiva, comprueba la falta de discernimiento y el poder de la ilusión, y de esta carencia concluye el carácter pro-

fundamente absurdo y condenable de todo lo que es. Partiendo de este único punto, Sócrates creyó deber corregir la existencia: él, sólo él, con rostro altivo y desdeñoso, se constituye en precursor de una cultura, de un arte y de una moral muy diferentes —en un mundo tal, sin embargo, que consideraríamos la mayor de las alegrías apresar de él aun cuando fuere sólo un vestigio; tanto así lo veneramos.²

Ciertamente, Sócrates confiesa no saber nada, pero esta confesión no es una declaración de impotencia; al contrario. El no-saber que profesa es el distintivo del examen al que somete al mundo. No se contenta simplemente con participar de las cosas, aún es necesario que esta participación satisfaga los criterios de inteligibilidad. La mirada inquisitiva de Sócrates descubre por doquier la falta de juicio. Respecto de sí, su mirada está por el contrario impregnada de un juicio profundamente negativo. Para la mirada teórica, lo que está allí, el mundo y la existencia tal como ellos se manifiestan, están, de entrada y constitutivamente, en el error. La razón teórica no tiene nunca acceso al mundo porque se inscribe positivamente en él: su modo mismo de acceso a lo que es consiste en conferir a cada cosa una significación negativa, en rechazarla.

EL DELIRIO MORAL DEL SABER TEÓRICO

El orden del saber no rompe con el régimen de creencia propio del mito sino al instaurar una nueva fe. La razón teórica pretende ser atea al tiempo que comunica una creencia propiamente indiscutible en el más allá. Y la creencia en un orden exterior al mundo es una creencia en el sentido plenamente moral del término, y no un simple postulado. En efecto, para Sócrates, el orden de lo verdadero debe fundamentar al mundo porque sólo él garantiza su realidad. La referencia a un orden exterior al mundo en y mediante la cual se constituye la teoría, se

² *Ibid.*, p. 98. [Los corchetes en la cita dejan fuera una frase fundamental del discurso: "Únicamente por instinto". Tal es la "fórmula" a la que se refiere Nietzsche en el pasaje citado, y no el "no sabía nada", que es lo que parecería tras la mutilación de la cita perpetrada por la autora. (N. del T.)]

acompañía necesariamente de la creencia en su superioridad sobre el mundo.

O para explicitarlo en términos de Nietzsche: la afirmación de una trascendencia no es otra cosa que un intento de desvalorización del mundo. Este desprecio del mundo es el prejuicio fundador sobre el que se apoya la búsqueda pretendidamente neutral de la verdad. Para hacer caso omiso de cualquier prejuicio, no basta con imponerse una disciplina imparcial; es necesario, además, superar el desprecio por la dimensión contingente del mundo, por la "sin razón" de las cosas. Ya en este punto, es posible señalar una de las nuevas dificultades a las que tendrá que responder el heroísmo en gestación en la genealogía: saber mantenerse en la incertidumbre.

De esta parte irreductiblemente sensible del mundo y de la existencia, la mirada teórica no percibe sino esto: no es lo que debería ser. De aquí la dimensión profundamente apremiante que caracteriza a la relación de la teoría con el mundo. La voluntad de la actitud socrática es "corregir" la existencia. Es esta obsesión correctora la que Nietzsche diagnostica como "delirio moral" sintomático del saber teórico:

[...] existe un *delirio moral* profundo que viene al mundo, por vez primera, en la persona de Sócrates: la creencia imperturbable de que el pensamiento, siguiendo el hilo conductor de la causalidad, llega hasta los abismos más hondos del ser, y de que el pensar es capaz no sólo de conocer el ser, sino incluso de *corregirlo*. Esta sublime potencia de la ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia [...]³

A la recusación de toda contingencia corresponde la conmiación de volver al mundo y a la existencia conformes con las reglas de la razón. Se trata de enderezarlas: lo real debe estar despojado de su opacidad, de su extrañeza, el desorden debe resolverse con arreglo al orden del saber. El postulado de un orden exterior señala la aparición, no de tal o cual concepto, sino de la oposición topológica que determina el régimen del discurso metafísico. La disparidad, la heterogeneidad del mundo y de la existencia deben ser reabsorbidas: es la formu-

³ *Ibid.*, p. 106. (Traducción modificada.)

lación de la coherencia como principio del fundamento. El centelleo ambiguo y cambiante de los fenómenos debe quedar reducido a una esencia: es la formulación del principio de identidad.

La genealogía no se limita a los términos dictados por el orden teórico. Nietzsche no mide la búsqueda de lo verdadero por lo que ésta considera como sus principios propios. Su crítica supera cualquier interrogación que tenga su origen en las condiciones, incluso en los presupuestos de lo verdadero. La radicalidad de esta actitud crítica consiste en que afina su investigación sobre lo verdadero en el campo histórico. Esta extraterritorialización del cuestionamiento vuelve apta a la genealogía para interrogar respecto de la heterogeneidad de la cual proviene la verdad.

La interrogación de su dimensión histórica permite que trasluzca lo que el saber teórico reprime. Su lógica no es y nunca ha sido una lógica pura, capaz de extirpar toda la escoria debida a la opinión y a lo sensible. El orden mismo de lo verdadero se inicia por la creencia. La lógica de la verdad está determinada por aquello mismo de lo que pretende liberarnos, el mito. Esta interferencia del mito en la verdad, al que ésta sigue, es acreedora de su lógica. Para empezar, no existe una pureza primera de lo verdadero, la cual se hallaría accesoriamente mancillada por el mito. La lógica de lo verdadero comienza en y mediante una creencia moral. La creencia en la superioridad de una realidad más allá de la nuestra es el elemento discordante con el cual se erige el régimen supuestamente homogéneo de una razón que se pretende desprovista de prejuicio, preocupada únicamente por aprehender lo inteligible. De entrada, esta discordancia se halla inscrita en el seno mismo de su progresión: lo que la ciencia se fija como tarea excluir participa de su misma instauración.

Desde la perspectiva de semejante crítica, la búsqueda de lo verdadero se torna descifrable como el mito de la ciencia. Así, lo que arruina el avance genealógico es la posibilidad de plantear al mito como la otra razón, como lo irracional. El suspenso del mito no se produce ya en función de una *salida del mito* —en el régimen supuestamente homogéneo de la razón—, sino que surte efecto cuando se verifica la fractura que afecta a

todo origen. La evolución genealógica permite repensar el mito, en el sentido en que obliga a pensar la historicidad inscrita en todo origen.

Nietzsche desentraña nuestra propia parte en esta cosa que parece haber surgido de una esfera que se nos escapa, y a la que creemos se debe el mundo. Lo que se nos escapa del enigma del origen no es la realidad inmortal de los dioses, no son más que los indicios de la muerte inscritos en todo comienzo. Y esta parte de finitud que afecta al mito es, además, la clave para comprender la actitud negativa de la teoría respecto del mundo:

Consideremos ahora a Sócrates a la luz de esta idea: éste se nos aparece como el primero que supo no sólo vivir, sino —lo que es más— morir, dejándose guiar por este instinto de la ciencia. Por ello, la imagen de *Sócrates moribundo*, el hombre a quien el saber y la razón han liberado del miedo a la muerte, es el escudo de armas que, colocado sobre la puerta de entrada de la ciencia, recuerda a todos y cada uno que el destino de ésta es volver inteligible la existencia y, por ende, justificarla —entendido que, si no bastaren las razones, habrá de acabar sirviéndose del *mito*, del que he dicho es la consecuencia necesaria, incluso el propósito de la ciencia.⁴

La imagen de Sócrates moribundo, que Nietzsche erige en uno de los emblemas de la ciencia, constituye un signo de temor: cualquier construcción de la ciencia, todo su edificio a final de cuentas no es relativo sino a la muerte. Sócrates, hombre teórico, no conoce el temor a la muerte, la domina con su saber: más allá de la muerte, espera volverse a encontrar en la inmortalidad. Fijada en un más allá, la finalidad de la existencia llega incluso a justificar esta cosa injustificable que es la muerte. Fallecer no significa pues otra cosa que unirse al orden inmutable de la esencia, volverse idéntico a ella. Supone una trascendencia, la separación de cuerpo y alma: elementos destinados a conservarnos vivos después de nuestra muerte. La metafísica tiene la arrogante pretensión de trascender el pavor provocado por la muerte, pero todos sus atributos equivalen a otros tantos indicios de aquello mismo que quiere reprimir. El orden teórico está supeditado a la negación de la mortalidad.

⁴ *Ibid.*, pp. 106-107.

Nuevamente, se adivina a profundidad la trama de una dificultad nueva que va a convertirse en una de las piedras de toque del heroísmo venidero. Si el ensueño de inmortalidad no es más que una quimera, entonces, para superar la ilusión, no basta mirar a la muerte cara a cara. Más aún, es necesario afirmar la contingencia mortal de la existencia como la realidad única y, por ende, afirmar la igual imprevisibilidad de la vida y la muerte. La complejidad del mundo sólo resulta accesible a quienes dejan de interesarse por el origen para interesarse en las peripecias del acontecer. Es esta atención a las irregularidades y a las incertidumbres de la existencia, antes que el desprecio a la muerte, la que constituye la prueba de una vida mortal.

De esta manera, es posible afirmar que la actitud genealógica misma tiene mucho de esta inclinación heroica hacia lo sensible:

Ella [la genealogía] se desvía de la búsqueda del origen en provecho de una atención que se concede a lo accidental [...] porque [la búsqueda del origen] se esfuerza por obtener de ella la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad minuciosamente envuelta en ella misma, su forma anterior a todo lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar semejante origen es intentar encontrar *lo que era ya*, el *eso mismo* de una imagen exactamente adecuada a sí misma; es considerar adventicias todas las peripecias que hayan podido tener lugar, todos los ardises y disfraces; es intentar retirar todas las máscaras para develar una identidad primera. Ahora bien, si el genealogista se ocupa de escuchar a la historia antes que de unir fe y metafísica, ¿qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas hay *otra cosa muy distinta*: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que ellas no tienen esencia, o que su esencia fue construida pedazo a pedazo a partir de símbolos que les eran extraños [...] ¿Qué es lo verdadero? Es preguntar entonces: ¿Cuál es la historia de lo verdadero? ¿Qué es lo verdadero desde el punto de vista de su historia? No por qué lo que es verdadero es verdadero, sino cómo lo que es verdadero se vuelve verdadero. Y lo que se encuentra en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, —es la discordia de las demás cosas, la disparidad.⁵

⁵ Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", en *Dits et Écrits*, textos establecidos bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, tomo II, Gallimard, París, 1994, p. 138.

UNA ILUSIÓN ÓPTICA MORAL

Una vez analizado el más allá como una representación estructurada por una negación de lo mortal, el genealogista tiene la intuición de que la ceguera que caracteriza a la creencia en el absoluto es una estructura determinante de ésta. La adhesión al absoluto coincide con la obcecación respecto de su procedencia moral. Su apariencia de realidad en sí, neutra en la toma de partido, es la que le confiere su condición referencial: todo juicio debe fundarse en él. El desconocimiento de su origen humano es la forma bajo la que el postulado del absoluto ha prevalecido históricamente. Este recubrimiento forma parte integral de su eficacia.

Por esto, para escapar de la influencia del absoluto no basta con denunciarlo como un error, incluso con refutarlo. Porque en la medida en que se plantea la crítica del absoluto en términos de verdadero/falso, estamos aún inscritos en el ámbito que intentamos disolver. La lucidez que debe mostrar el genealogista no puede situarse fuera del tiempo, debe ser pensada en la historia. Para que la verdad deje de ser absoluta, el conocimiento debe abandonar su ámbito propio —el de la teoría pura—, para transformarse en una investigación histórica.

La investigación genealógica exige una paciencia que no tiene nada de sufrimiento glorioso, pero que, sin embargo, no está desprovista de riesgo; su fortaleza es la del rodeo.⁶ No se trata de refutar lo absoluto en sus propios términos, sino de transcurrir por su historia, con riesgo de perderse en ella. Los estratos del tiempo se han sedimentado de tal manera que su amalgama ha cobrado la forma de una cosa fuera del tiempo. Cuando se describe este proceso, el absoluto surge como una sobreimpresión; surge igualmente todo un estrato de elementos que son evidentemente difuminada claridad. La rememoración no se interrumpe con la falsedad de tal o cual absoluto, produce de ella una “arqueología”.

Mediante la rememoración genealógica, los elementos ocultos salen a la superficie: el prejuicio negativo propio del abso-

⁶ Las dos virtudes clásicas del heroísmo son la fortaleza y la paciencia.

luto, su dimensión temporal y humana. Este ensamblaje no es ni verdadero ni falso, invita a una nueva apprehensión de los elementos contingentes con los que se construye la lógica científica. La búsqueda arqueológica es heroica en tanto llega al punto en que es capaz de liberarse de los considerandos del propio saber teórico. Es posible tener una conciencia de ello fuera del culto de la verdad. La idolatría del concepto, idiosincrasia de los metafísicos, se apoya en una simple quimera, en un “ultra-mundo” construido en oposición a este mundo. *El crepúsculo de los ídolos* se anuncia ya en las elaboraciones genealógicas de *El nacimiento de la tragedia*:

Se me estará agradecido si condenso en cuatro tesis este modo de ver tan esencial y tan nuevo: así facilito la comprensión y provocho la contradicción.

Primera tesis. Las razones para calificar de aparente a “este” mundo fundamentan, por el contrario, su realidad —*otra* especie de realidad es absolutamente indemostrable.

Segunda tesis. Los signos distintivos que han sido atribuidos al “ser verdadero” de las cosas son los signos distintivos del no ser, de la nada —se ha construido el “mundo verdadero” poniéndolo en contradicción con el mundo real: es de hecho un mundo aparente, en la medida en que es una mera ilusión *óptica moral*.

Tercera tesis. Concebir fábulas acerca de “otro” mundo distinto de éste carece de sentido, como se presuponga que en nosotros no domine un instinto de denigración, de depreciación, de recelo contra la vida. En este caso, nos vengamos de la vida, oponiéndole la fantasmagoría de “otra” vida, y “mejor”.⁷

Estas tesis no establecen lo que son la verdad y el error, sino que se cuestionan sobre lo que significa la oposición entre verdadero y falso. Y este análisis de su oposición, en consecuencia, no pretende ya más ser él mismo verdadero, sino que anhela la contradicción.

Si se procede a efectuar una especie de *epoché* moral, poniendo entre paréntesis las connotaciones negativas vinculadas a la condena de la apariencia engañosa del mundo, hallamos que las razones aducidas para juzgarlo así no hacen, efectivamente, más que desacreditar esto último. Éste es, en efecto, no

⁷ *El crepúsculo de los ídolos*, p. 79. (Traducción modificada.)

idéntico, inestable, víctima del desorden y del devenir, que cambia permanentemente de apariencia. En sí mismas, estas razones no atestiguan, pues, sino que existe otra especie de realidad, lo idéntico, el descanso en sí mismo de la sustancia. Son más bien estas razones las que, al asimilar nuestra realidad con una simple apariencia, se comprueban como una depreciación de este mundo. Sea juzgada negativamente o no, la fenomenalidad no idéntica, inestable, presa del desorden y del devenir, es la única realidad: no existe otra.

El punto de vista se invierte: la realidad esencial del mundo verdadero no es nada en sí misma, no se construye sino con referencia a este mundo. El absoluto es una proyección por virtud de la cual una inclinación negativa respecto de la realidad se refleja a la vez fuera del mundo y por encima de él. Al estar proyectado fuera de nosotros, este juicio surge ante nosotros como una realidad distinta de la nuestra; y en tanto que es proyectado por encima de nosotros, este juicio se manifiesta como una realidad superior a la nuestra. La verdad absoluta no tiene más que una realidad aparente, posee por única consistencia una "ilusión óptica moral". La oposición topológica de un mundo "verdadero" y de un mundo de la apariencia de hecho no es más que un engaño, una engañifa moral que imprime su lógica a todos nuestros juicios.

La adhesión al absoluto orienta todos los juicios según una misma verticalidad, en función de una convicción que está colocada por encima de todo, a la cual todo se subordina. Esta orientación prohíbe todas las demás posibles orientaciones. La pretendida superioridad de la trascendencia hace necesaria una subordinación de nuestro mundo al de la verdad: no existe absoluto a menos que valga a la vez como horizonte de este mundo y como exclusivo de cualquier otro punto de vista. Bajo esta forma proyectada, la inclinación negativa respecto del mundo adquiere el aspecto ilusorio de una realidad por encima de cualquier inclinación, de algo que no es ni negativo ni positivo, sino "verdadero".

La investigación crítica revela el anclaje humano de la autoridad trascendente. El absoluto no es más que la proyección, sobre la tensa pantalla del cielo, de un juicio depreciativo del que nosotros mismos somos autores. El absoluto es nuestra

propia negación que retorna como autoridad, de manera objetiva y exterior. Para descubrir este extraño efecto de óptica que constituye la realidad de la trascendencia, la genealogía deja de ser una simple pregunta sobre el concepto. Se remonta hasta los mismos mecanismos de proyección para convertirse en la crítica de un cierto tipo de espíritu, caracterizado por su actitud negativa. A la tipología conceptual la sustituye una tipología. Es éste el célebre gesto de Nietzsche, quien en vez de preguntar "¿Qué es la verdad?" pregunta "¿quién es el que busca lo verdadero?"

No bien la pretendida neutralidad del absoluto se revela artificial, y tan pronto como se disipa su superioridad sobre cualquier otro punto de vista, surge finalmente como lo que es, una actitud impregnada de negatividad. Y si, precisamente, el recurso al absoluto no es incondicionado, sino una forma de situarse en el mundo condicionado mediante el rechazo de éste, no existe entonces ninguna razón apremiante para atenerse a él: resulta posible moverse de una y mil maneras diferentes, sin pasar por la ficción de otro mundo. A cada uno corresponde inventar su camino, a cada uno cambiarlo según las circunstancias: la dimensión irrevocable de la libertad está vinculada a la indeterminación de su forma.

Semejante versatilidad no se manifiesta en uno o varios símbolos, sino en impulsos que, incluso de manera menor, producen discontinuidades. Es la experimentación repetida de estas discordancias la que exige un heroísmo ágil y fluctuante, liberado de la pesantez monumental. Responde a la nueva exigencia de vivir los cambios antes que ocultarlos, de afirmar la disparidad antes que aniquilarla. Aquí, una vez más, se perfila una intuición profunda que habrá de convertirse en elemento determinante en la reflexión nietzscheana sobre la liberación de la tiranía de lo verdadero: el heroísmo capaz de tomar en cuenta esta inestabilidad carecería él mismo de modelo.

Pero si el absoluto no es más en lo sucesivo el horizonte de nuestro mundo, ¿qué es lo que vuelve tan difícil una disposición versátil? En efecto, es persistente la creencia en el absoluto que siempre retorna. ¿Cuál es, pues, esta fascinación que experimentan los hombres por "fabular sobre *otro mundo*"? Para quien reconoce en él una realidad histórica, este otro mundo

no tiene "sentido alguno", a menos que exista en nosotros un instinto dominante de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo de la vida: en este caso, nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de "otra" vida, de una vida "mejor". El tipo de actitud negativa no se suprime definitivamente cuando surge como tal, porque aun quienes se vieran liberados de él una vez, corren siempre el riesgo de ser arrastrados de nueva cuenta por un recelo contra la vida.

LA NECESIDAD DE CERTIDUMBRE

¿Ante qué dificultad reacciona este recelo que desde la antigüedad metafísica se difunde a todo lo largo de la tradición del pensamiento occidental, primero en la fe, y luego, como lo demostraremos, en la ciencia moderna? A la necesidad de certidumbre corresponde el deseo de escapar finalmente de la tensión que constituye la existencia. Ahora bien, el deseo que busca colmar lo que es, propiamente inapaciguable, no pretende a la postre más que suprimirse a sí mismo, pues tiene por única realidad el exceso que lo anima y que tiende a trasponer el orden de las cosas. La intranquilidad y la afirmación: he aquí lo que mueve la existencia, y el anhelo de quietud propio de la voluntad de verdad lo atestigua como una "voluntad oculta de muerte".

La voluntad de verdad enmascara a la nada y a su vez le confiere el cuerpo de una realidad. El absoluto retorna como la cosa a la que tiende esta voluntad bajo la forma de lo Uno. Es esta lógica de lo Uno la que produce la metafísica y que ella fija históricamente en la imagen de lo verdadero, cualquiera que sea su nombre. Al confundirse con lo Uno, los espíritus rechazan cualquier separación por virtud de la ilusión de un deseo a la vez satisfecho, materializado y extenuado. Al asimilar la muerte con una imagen que les asegure, a pesar de todo, una identidad para siempre, los espíritus se convierten en los rehenes anuentes de su propia implicación en lo inmutable. Ellos se enredan en una economía del sacrificio. Se encierran en la ilusión de la inmortalidad, "mueren para el mundo" a fuego lento: día tras día lo Uno reclama su tributo, cada día se reanuda la mortificación.

Para Nietzsche, la reiteración siempre idéntica de esta insuficiencia del vivir es el síntoma característico de la actitud metafísica. Su empleo del término socratismo, luego del de platonismo, tiene un valor casi genérico. Con el último se designan los rasgos estructurales que señalan la aparición de la metafísica sin nunca asimilar el platonismo con el impulso de pensamiento de Platón.⁸

La metafísica inventó el bien —y se ha inventado a sí misma— oponiéndolo a todo lo que es de este mundo. Como la diversidad de este último sale, empero, a la superficie, lo Uno cobra la forma de una exhortación imposible de satisfacer, prorrogada sin cesar. El espíritu que se ordena a ella interioriza este conflicto. Siempre en desafío consigo mismo, incapaz de inspirarse confianza, aprende a despreciar todo lo que lo vincula al mundo: su inconsistencia, sus indecisiones, su propio cuerpo.

Todo está sometido a “la dictadura de la línea recta”. El orden vertical prevalece, cualquiera que sea la situación, las configura todas; no existe relación con los demás que no esté de antemano subordinada a él. En el conocimiento metafísico, los espíritus no tienen en común más que algo profundamente negativo, la eliminación de sí mismos. Los espíritus que ceden a esta sed de posesión no llegan a afirmar lo universal sino negando su condición de seres finitos, su situación en el mundo: negándose a sí mismos. Esta lógica de la negación lleva a la lectura de una figura clásica del heroísmo moral: su determinación es signo de la abnegación, de la sumisión, del sacrificio de sí mismo. En Nietzsche, el heroísmo de la modernidad se inventará en contra de semejante “moral”.

LA TIPOLOGÍA DE LO MISMO

La moral del absoluto se despliega a través de una ascesis negativa destinada a elevarnos por encima del mundo sensible. Ahora bien, como proyección de “otro” mundo, la nega-

⁸ Las observaciones que se hacen a lo largo de este libro respecto del platonismo toman en cuenta esta distinción.

ción se opone siempre a lo que tiene de individual el espíritu. El principio de identidad incoa una lógica racional profundamente indiferente ante la cuestión de saber *quién* la pone en acto. El espíritu socrático no representa al espíritu del individuo Sócrates, sino la conducta específica mediante la cual se inaugura el postulado del absoluto. Un espíritu, cualquiera que sea, aun cuando fuere el del propio Sócrates, sólo puede recurrir a estas operaciones haciendo abstracción de su situación individual.

De acuerdo con esta moral, un espíritu sólo conoce en la medida en que niega todo lo que hace de sí ese alguien. El ser que conoce no es él, ese ser único, antes bien apoyado en esto o aquello, unas veces curioso y animado; otras, perezoso como un molusco. O más bien, es él cuando no es nada de todo aquello, cuando se esfuerza por ser una criatura desencarnada y abstracta, reducida a la transparencia de lo inteligible. Semejante conocimiento no debe nada a la experiencia ni a la confrontación con los otros. Aprender a conocerse no tiene nada que ver con conocer en el sentido absoluto del término. Por más que los espíritus vivan en común, esa partición del mundo jamás participa de la verdad.

A contrario, es posible decir que el comercio con los demás es determinante en un conocimiento que no se refiere a lo verdadero. Por esto, la liberación de la tutela absoluta no intenta trascender la vida colectiva y ordinaria, sino más bien incorporarse a ella. Desde esta perspectiva, el heroísmo surge por vez primera como algo íntimamente ligado con lo cotidiano y sus vicisitudes; su realidad tiene más que ver con la solidaridad política ligada a los conflictos del día que con las solitarias alturas de las cimas inconquistables.

En la moral propia de la lógica trascendente, el saber se verifica en una esfera desconectada de la vida; cuando los espíritus hablan, ven, caminan, viven en compañía, en pocas palabras, cuando existen, no hay conocimiento propiamente hablando. El conocimiento de lo verdadero se produce exclusivamente a través de una participación de Lo Mismo, incluso en la tentativa de ser su copia. Sólo existiendo lo menos posible, un espíritu tiene la oportunidad de volverse semejante al origen primario. Por esto, se precisa la vuelta cotidiana del heroísmo antes anun-

ciado: una vez más, parece que la afirmación de la existencia es estrictamente indisociable de la de la pluralidad. Un heroísmo semejante no se revela en primer lugar en un enfrentamiento con la muerte, sino en una intensificación de la existencia colectiva.

El conocimiento ascético del absoluto se constituye en una orientación intrínsecamente mimética. La lógica de semejanza a la cual obedecen los espíritus es exclusivamente jerárquica. Es a la similitud con el absoluto a la que los espíritus deben su identidad. Puesto que se debe a la capacidad de eliminar lo accidental, esta identidad resulta la misma en todos. Lo que permite incluir a todos los espíritus en una serie no pertenece ello mismo a la serie, sino que la constituye: la serie típica remite a una esencia original. Los espíritus son típicos por lo que los ordena a Lo Mismo. No se parecen entre sí sino en la medida en que todos se calcan de lo Uno.

La superioridad de lo idéntico sobre todos los demás modos de ser tiende a constituirse en el modelo de todas las relaciones. Estructurados por este imperativo de similitud, nos relacionamos con los demás en el desprecio de su alteridad, con una marcada preferencia por aquellos que se nos "parecen". Ser conjunto es estar entre nosotros, que somos parecidos. El sentimiento de unidad así logrado reside en la expulsión de la diferencia. Pero esta actividad fusionadora no procura la felicidad final cuya quimera proyecta. Existe ciertamente un placer en sentirse confundido con el Uno; empero, dicho placer se labra en el sufrimiento mismo de no poder distinguirse de los demás, de no poder tener acceso a su alteridad. Al exonerarse del devenir que ellos son, de los seres cambiantes inscritos en el mundo, los espíritus son llevados por la negación a la cual se consagran: ésta amenaza a cada momento con volcarse en odio.

Sin embargo, la necesidad de certeza y su reverso disimulado, la escondida voluntad de muerte, no son más absolutos que el absoluto mismo. Nunca Nietzsche hipostasia la voluntad de muerte como un hecho estructural de lo humano, siempre la conceptúa históricamente como una "servidumbre voluntaria" de la que es posible liberarse. Justamente, la investigación genealógica al recordar sin cesar la dimensión tanto

histórica como humana del absoluto, nos invita a no ceder a la necesidad de certidumbre. La voluntad de verdad se revela como un modo de existir finito afectado por un síntoma, el de la "voluntad disimulada de muerte". Este síntoma no es una determinación inalterable de nuestro ser, pero indica una disposición de la cual es posible desembarazarse.

Su modalidad puramente negativa tiende, por supuesto, a conferir un poder de fascinación a la muerte. De todos los poderes, sólo la nada parece ser el más implacable, la dueña absoluta. Pero la vida puede ser tan implacable como la muerte si solamente se le sabe decir ¡Sí! Porque la muerte en nosotros no es otra cosa que la nada, antes bien es la vida la que es un género muy raro de la muerte, el exceso de una tensión que hace de ella una "afirmación", un devenir tan accidental como imprevisible. La dificultad de una vida que no quiere a la muerte se refiere a que ella no puede simplemente obedecer a un imperativo que la supere, ni excluir lo que se le escapa, sino que debe quererle a sí misma por entero: "a la vida, a la muerte". La perseverancia en la existencia debe por tanto decir "sí" a la persistencia de la muerte que acompaña todo deseo de vida. Buscar lo que está fuera de sí mismo sin por ello hundirse en la atracción de la nada, tal es el desequilibrio perpetuo que constituye la prueba heroica como una prueba de los tiempos.

La suspensión de la creencia depende de una afirmación de la inestabilidad. En consecuencia, el absoluto sigue siempre presente como posible recaída, se perpetúa, cual tenue fantasma de sus días de gloria, en la fatiga que acecha a la vida. Sin embargo, es necesario evitar el escollo de ver en la creencia —religiosa, metafísica, científica— una característica de la humanidad en sí. Quienes comprenden la creencia como una determinación esencial de lo humano no hacen sino convertir su propia necesidad de certeza en una nueva quimera. Desde esta perspectiva, la renovación de un absoluto resulta fatal. En la modernidad, los espíritus compensan la caducidad de lo verdadero con una creencia en "el hombre", este último avatar de la metafísica. Empero, el acto de referirse al más allá no fundamenta al "género humano", sino que remite a la constitución histórica de la tradición del pensamiento que ha determinado nuestro mundo y que en los sucesivos se halla en quiebra.

Un pasaje tomado del *Crepúsculo de los ídolos* hace eco de la crítica del socratismo teórico esbozado en *El nacimiento de la tragedia*. La imagen de Sócrates moribundo es el emblema de un recelo contra la vida el cual es necesario cuestionar, al que es necesario encontrar una salida. Más allá de su reiteración del arte como "consolación metafísica", la dimensión crítica de *El nacimiento de la tragedia* surge como el primer bosquejo de este cuestionamiento.

Allí se traman ya las preguntas con las que Nietzsche acosará a Wagner y por las que a la postre romperá con él. Nietzsche no se ha limitado a formular el breviario filosófico del wagnerismo. Ha bosquejado ya los elementos que lo van a atraer de las preocupaciones estrictamente extranjeras a la regeneración musical de Alemania. En qué medida obliga el abandono de la metafísica del arte a reformular la lucha en contra de toda la metafísica: tal es el nuevo problema al que se verá confrontado un Nietzsche enmendado de su creencia en Dionisos, "el único héroe verdadero de la tragedia".

Puesto que la creencia propia del absoluto está presente tanto en el heroísmo wagneriano como en la moral ascética del platonismo, ¿no es necesario desechar lo mismo la lógica plástica de la una cuanto la lógica teórica del otro? Puesto que las dos figuras contradictorias de *El nacimiento de la tragedia* se revelan igualmente caducas, resulta urgente escribir el capítulo inédito de un heroísmo que exceda tanto el valor negativo de la moral como la exaltación de una esencia artística del mundo.

¿Cómo liberarse de la depreciación del mundo instaurada por Sócrates sin recurrir a la consolación mortífera del romanticismo wagneriano? Antes que oponer dicotómicamente arte y teoría, Nietzsche retomará, con aires renovados, la cuestión del conocimiento. ¿En qué forma la liberación de la negación propia de la metafísica transforma la lógica misma del conocimiento? ¿Cómo puede semejante conocimiento deberse a un heroísmo diferente del heroísmo trágico wagneriano? Estas preguntas son las que Nietzsche planteará cuando intente recuestionar la lógica científica hasta en sus más actuales ramificaciones. En este análisis, la actitud heroica cristalizará bajo un nuevo aspecto: será histórica en tanto que incrédula, múltiple en tanto que indefinida, plural en tanto que humana.

II. EL HEROÍSMO DEL CONOCIMIENTO Y EL OLVIDO DE LA HISTORIA

LOS PRIMEROS HÉROES DEL CONOCIMIENTO

En *El nacimiento de la tragedia*, la crítica del saber teórico aún no es sino la contrapartida de una absolutización del arte. Mediante la búsqueda de un principio plástico esencial “detrás de” la realidad sensible, concibiéndola a la manera de una “consolación metafísica” que procure un escape de la vida, el propio Nietzsche tiende a prorrogar la negación de este mundo.

Puesto que toma sus distancias respecto de la “metafísica-artística”, Nietzsche deja de oponer la regeneración artística a la degeneración de lo verdadero. La alternativa a la metafísica no ha de buscarse en la salvación del arte, se sitúa más allá de la necesidad de certidumbre. Su crítica de la lógica trascendente se extiende entonces al cristianismo, después a su variante estética moderna, el romanticismo. En efecto, al advertir que la consolación romántica tiende resabios decididamente demasiado cristianos, Nietzsche va a imponerse una nueva tarea: la de trazar de nueva cuenta la filiación entre platonismo y cristianismo, la de mostrar cómo este último es herencia del “delirio moral” consistente en juzgar la imperfección de este mundo con el rasero de la perfección de un más allá.

En el cristianismo se retoma la referencia platónica a un más allá, pero esta vez la esencia no es accesible mediante una búsqueda contemplativa de lo verdadero: la trascendencia se convierte en materia de fe. Nietzsche denomina con desprecio al cristianismo un “platonismo para el pueblo”, considerando sin duda que éste había liquidado lo que aún podía tener de digno en la *theoria*: la dimensión de búsqueda y la independencia de espíritu que requiere la disciplina filosófica para quien la practica.

La pregunta de Nietzsche se convierte, pues, en la siguiente: no en cómo consolarse con el arte de una ausencia de razón

última del mundo, sino en cómo explorar este mundo desde el interior mismo de su inscripción en él. Este conocimiento inmanente al mundo ocurre por medio de una destrucción del predominio del absoluto: en él, la lucidez se halla inextricablemente vinculada a una liberación. La condición "epistemológica" de un conocimiento que no obedece a ninguna certidumbre es, pues, una condición histórica y política. Sólo una curiosidad que no respete el carácter atemporal de lo verdadero podrá descubrir otras maneras de ver. Asimismo, sólo una interrogación que impugne la conformidad entre lo verdadero y el orden del poder podrá producir un saber nuevo que tome en cuenta al mundo. Esta intrincación entre liberación e inteligencia constituye el carácter intrínsecamente heroico del conocimiento finito.

Esta heroización del conocimiento está presente en la primera puesta en tela de juicio de la trascendencia cristiana: Giordano Bruno es quemado vivo en el *Campo de Fiori*, Descartes retira su obra *El mundo* cuando se entera de que Galileo es condenado por su enseñanza del sistema copernicano. Todos estos filósofos reivindican la libertad de hacer uso de su razón, y esta práctica los pone en conflicto con la autoridad de la fe.

Los comienzos heroicos de la era moderna son objeto de numerosas observaciones, por ejemplo, la declaración de Hegel sobre Descartes:

Descartes es, de hecho, el verdadero fundador de la filosofía moderna, en tanto que ella toma por principio al pensamiento. La acción de este hombre sobre su siglo y en los nuevos tiempos jamás podrá ser exagerada. Es un héroe: ha tomado las cosas por el comienzo, y ha recobrado el suelo verdadero que ha sido reencontrado tras un extravío de mil años.¹

Husserl, a su vez, advierte que Descartes tuvo el valor suficiente para colocar a la filosofía bajo la única autoridad que le es propia, la de la duda razonada. Tanto para el idealista alemán como para el fenomenólogo, el heroísmo cartesiano reencontra el verdadero sustrato de la filosofía porque comienza

¹ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tomo vi, Vrin, París, p. 1384 (las cursivas son de Hegel).

de cero y emprende la construcción de un sistema debido exclusivamente a los principios de la razón. Nietzsche, por su parte, imprimirá un carácter muy distinto al heroísmo del conocimiento: "¡Quiero alcanzar lo que le falta a una *disposición heroica* para dedicarse a la ciencia!"²

Al hablar de la *Stimmung* heroica antes que del héroe de la razón, Nietzsche integra de entrada a su reflexión sobre la ciencia lo que Descartes quiso expulsar: la inclinación sensible. En alemán, el término *Stimmung* significa tanto humor como atmósfera. La *Stimmung* designa una manera de ser afectado. La necesidad de una disposición heroica está, por ende, directamente vinculada al carácter accidental del conocimiento. El heroísmo no representa un valor que sería una virtud *moral* exterior a las determinaciones puramente racionales del conocimiento, designa la disposición que exige el conocimiento cuando éste explora sin indicación alguna un mundo abandonado a sí mismo. Aquí el llamamiento al valor para prescindir de toda autoridad establecida es una invitación apremiante a prestar atención a lo que nos rodea, a dejarnos sorprender por lo que sucede.³

Al invocar la disposición heroica de manera casi programática, Nietzsche sugiere que la actitud en cuestión corresponde a una exigencia inédita del conocimiento. El heroísmo que él pide a sus deseos queda todavía por ser reflexionado. En efecto, en la medida en que se concibe esta disposición heroica relativamente a la liberación respecto del absoluto el cual, tras su instauración por el platonismo, constituye nuestro horizonte histórico, equivale a una respuesta al desmoronamiento de la trascendencia. Se trata por tanto de un nuevo espíritu heroico, que difiere tanto de

² En alemán: *Ich will es dahin bringen, daß es der heroischen Stimmung bedarf, um sich der Wissenschaft zu ergeben!* (*Nachgelassene Fragmente*, 1880-1882, *Kritische Studienausgabe*, pp. 349-350). *Fragmentos póstumos*, 1879-1881, p. 627, fragmento 7 [159]. (Traducción modificada.) Además, en el análisis que hace de la *Stimmung* en *El ser y el tiempo*, Heidegger muestra que, al estar situado en el mundo, la presencia del *Dasein* se refiere siempre a una inclinación. Así, toda actividad del *Dasein*, cualquiera que sea la actividad teórica, es, por el mismo concepto, "*gestimmt*". Véase Martin Heidegger, *Être et temps* [*El ser y el tiempo*], trad. François Vezin, Gallimard, París, 1986, "El Da-sein como disponibilidad", parágrafo 29, p. 178.

³ Este análisis del heroísmo como disposición se debe a las reflexiones desarrolladas por Miguel Abensour en "La disposición heroica y su alienación", en *Tumultes*, núms. 2-3, 1993, pp. 59-87.

la búsqueda de inmortalidad como del ideal de una razón autónoma por cuanto su valor es relativo a la temporalidad misma.

Nietzsche señala uno de los esbozos de este heroísmo en la exigencia de debate y de búsqueda que la ciencia moderna opone a la autoridad de la fe. Este esbozo será su punto de partida, no su modelo. Él no sólo recupera la actitud de los primeros sabios, aun cuando en algunas partes se inspira en ellos. La invención de un heroísmo del conocimiento finito lo llevará a desplazar a la lógica científica y a poner el acento en la confrontación y en el debate, no como medios, sino como condiciones irreductibles del conocimiento. Su reflexión sobre un nuevo género de heroísmo, el heroísmo de un conocimiento sensible expuesto al mundo, le lleva a elaborar el conocimiento dentro del régimen heterogéneo de la pluralidad.

LA DISPOSICIÓN HEROICA DE LA CIENCIA MODERNA

Jamás el absoluto ha resultado atractivo para el mundo, ni siquiera para los primeros arquitectos del orden teórico. El propio Sócrates vislumbrará que el conocimiento no se opone pura y simplemente a la contingencia de la vida. Así, cuando se sueña músico: "Esta frase que Sócrates había oído en sueños es el único indicio de un escrúpulo, de una vacilación sobre los límites de la lógica: ¿ocurre quizá —así tenía él que preguntarse— que lo que yo no comprendo no es ya también lo incomprendible sin más? ¿Acaso existe una región de la sabiduría de la cual está desterrado el lógico?"⁴

Si aun en Sócrates existe un presentimiento de semejante extrañeza, es porque el Sócrates mortal evidentemente no se confunde nunca por completo con el tipo de hombre teórico que él encarna. La actitud teórica se refiere a un tipo de representación del mundo y de la existencia que tiene por rasgo esencial negar su propio anclaje en la finitud: ninguna existencia real podría reducirse a esta representación. En la medida en que este tipo de reacción ante la finitud no es más que un modo en el cual ella es vivida, resulta siempre capaz de transformarse.

⁴ *El nacimiento de la tragedia*, p. 104.

A la luz de estas consideraciones, el desmoronamiento de la trascendencia surge como una oportunidad que se debe aprovechar. A través de los siglos, la duda de Sócrates hizo eco a una posibilidad que surge con la modernidad: la posibilidad de deshacerse de la negación que informa a la metafísica. ¿Qué sería un pensamiento que se dejara tomar desprevenido por la extrañeza de un mundo en lugar de negarla, que no fijara la identidad de las cosas y no se fijara en ningún modo de identificación, sino que, para atravesar lo desconocido, se dejara él mismo traspasar por una alteración? ¿No podría tener una manera afirmativa de vivir su mortalidad, un modo siempre cambiante de conocer?

La liberación de recurrir al absoluto introduce una nueva libertad, la libertad de explorar la contingencia de este mundo contando por toda brújula con su propio discernimiento. Un aspecto de esta libertad se hace valer en la actitud nueva de la que dan prueba los espíritus científicos modernos, a finales del siglo xvi. Los científicos modernos se convierten en los artífices de una búsqueda que no se fía de ninguna autoridad ya establecida. Para llevar a buen fin sus experiencias, Giordano Bruno, Galileo, Descartes se liberaron de la tradición. Son los héroes de un género nuevo, héroes cuya valentía consiste en no creer, en querer demostrarlo todo. Ellos experimentan, exploran, examinan.

En sus inicios, los espíritus científicos cultivan el espíritu de la confrontación, pues deben defenderse contra la amenaza que sobre ellos hace pesar la Iglesia. En efecto, ésta obstaculizaba toda forma de experimentación que pudiera cuestionar su autoridad, en cualquier ámbito que fuere. Para los espíritus científicos, la confrontación y el debate tienden a valer, no como simples medios de argumentación, sino como la condición necesaria para su libertad de investigación, su libertad de existir.

EL VALOR DEL DESAPEGO

La ciencia está más cerca de la historicidad de su propio proceso en la medida en que se enfrenta a la Iglesia. Su impugnación de la indiscutibilidad de la fe pincha a la lógica profana que

informa la trascendencia de lo religioso. Su poder temporal pretende apoyarse en la autoridad de lo divino, pero en ello hay un engaño. En realidad, es lo contrario lo que tiene lugar: la creencia en un Dios cristiano se impone históricamente a través del surgimiento del poder absolutista de la Iglesia. Fe y poder van de la mano, y esto es lo que explica su aversión a las libertades. Al desafiar sus prohibiciones al pensamiento, los espíritus científicos se constituyen en abogados de la libertad de investigación como de una libertad pública. Impugnan una opresión que afecta a la comunidad en su conjunto: su disposición heroica se revela como dimensión propiamente colectiva de la actividad científica.

Sin embargo, si se consideran las características de la práctica científica, ella surge como desprovista tanto de heroísmo como de inteligencia política. La ciencia pertenece al orden de la regla y no de la hazaña, no ofrece ninguna oportunidad de destacarse, está desprovista de gloria. Asimismo, no parece necesitar de ninguna otra mediación que la de la prueba indiscutible. Pero esta impresión dice más sobre aquellos que se avienen a ella que sobre la ciencia misma:

¡Bien lo sabemos! Para quien no hace sino mirar de soslayo a la ciencia, al modo de las mujeres y desgraciadamente también al de muchos artistas, el rigor del servicio que ella exige, esta inexorabilidad en lo pequeño como en lo grande, esta rapidez en la evaluación, en el juicio y en la condenación, tiene algo que infunde miedo y vértigo. Lo desconcertará particularmente la manera como aquí se exige lo más difícil, y se hace lo mejor sin esperar alabanzas y distinciones, sino que más bien, como en la vida militar, no son sino reproches y reprimendas severas los que se hacen oír con tono imperioso, pues aquí el acierto está considerado como la regla, y el fracaso como la excepción: pero aquí como en todas partes la regla tiene una boca silenciosa.⁵

A primera vista, este elogio de la ciencia parece que conserva la oposición tradicional entre, por una parte, una actitud inmediata o entusiasta, un humor personal y partidario que se encuentra más frecuentemente entre las mujeres y los artistas,

⁵ *La gaya ciencia*, pp. 187-188.

y, por otra, la imparcialidad y la abstracción de uno mismo necesarias para toda práctica científica. Sin embargo, esta primera impresión se disipa si se toma en cuenta el hecho de que se describe a la ciencia primeramente desde el punto de vista de quien no la practica. Y el no-iniciado es justamente caracterizado como aquel que es incapaz de desplegar la más mínima parte de heroísmo en la actividad científica. Esta observación puede ser interpretada entonces como una invitación a revelar, más allá de su carácter pretendidamente anónimo e ingrato, el heroísmo que anima a esta práctica.

La comparación que se hace entre disciplina militar y la requerida por la ciencia reintroduce la idea de que el rigor científico equivale a un riesgo, y que plegarse a la disciplina abstracta de la ciencia viene a ser como armarse y prepararse para cualquier peligro. La abstracción de uno mismo y la imparcialidad que exige la ciencia centuplican la potencia del espíritu, lo vuelven alerta y ágil. La ciencia revela su carácter intrépido tan pronto como se tiene trato con ella. El espíritu científico conoce el arriesgado placer de la lucidez:

Ocurre con esta "severidad de la ciencia" lo que con las formas de cortesía de la alta sociedad: asustan al no iniciado. Pero quien está habituado a ella no desea vivir en otro lugar que en esta atmósfera clara, transparente, tonificante, esta atmósfera cargada de electricidad, esta atmósfera *viril*. En cualquier otra parte, la atmósfera le parece impura e irrespirable: entiende que lo mejor de su arte no sería de provecho para nadie ni motivo de alegría para él mismo, que la mitad de su vida se le escaparía entre los dedos presa de malentendidos, que constantemente tendría que recurrir a muchas precauciones, a disimular, a obrar con reservas: ¡toda suerte de pérdidas de energía, tan grandes como inútiles! Pero aquí en este elemento severo y límpido conserva toda su energía: ¡aquí puede emprender el vuelo! ¿Para qué descender a aquellas aguas turbias en las que hay que nadar y chapotear, libre de arrastrar sus alas por el lodo? ¡No! Vivir allí es demasiado difícil para nosotros: ¡qué le vamos a hacer si hemos nacido para el aire puro, nosotros, émulos del rayo de luz, y que nada preferiríamos más que cabalgar una parcela de éter, iguales a él, pero en sentido opuesto, no alejándonos del sol, *sino hacia el sol*!⁶

⁶ *Ibid.*, p. 188.

Esta descripción del modo de vida de los espíritus científicos retoma todos los elementos del mito de la caverna: el vuelo hacia el sol, el carácter del malentendido en lo sucesivo insostenible para quien ha conocido esta atmósfera, la voluntad de no estar "en ninguna otra parte" sino en la luz que emana de lo verdadero. Pero estos espíritus no se interesan exclusivamente en lo inteligible, su actitud matiza y transforma la concepción platónica del ascenso hacia lo verdadero.

El que está iniciado en las costumbres severas de la ciencia, en sus exigencias de argumentar, en su deseo de conocimiento y en su negativa a dejar predominar la inmediatez de las opiniones, experimenta una libertad nueva. No debe someterse más a ninguna autoridad, puede exigir cuentas. Dispone de medios para cuestionar sus propias opiniones así como las de otros. En lugar de proclamar, puede ahora razonar: en lugar de creer, puede buscar saber por sí mismo, y que lo que encuentre no valga a menos que tenga el rigor de una regla que valga para todos.

¿Significa esto que aquellos que adquieren esta disciplina se entregan exclusivamente a la búsqueda de una verdad situada más allá del reino de la opinión? ¿Dejan de lado los equívocos que genera la multiplicidad de las opiniones para sobrepasarlos y situarse a una altura en donde sólo la claridad irrefutable tiene derecho de ciudadanía? Nietzsche reivindica el atractivo que puede tener la búsqueda de lo verdadero, pero le confiere un sesgo decididamente distinto del que ya le había conferido Platón:

Pero he aquí que esto es imposible; así que haremos lo único que podemos: llevaremos la luz a la tierra; ¡seamos la "luz de la tierra"! Y para esto tenemos alas, rápidas y rigurosas, por causa de ello somos varoniles, incluso terribles, iguales al fuego. Que nos teman aquellos que no sepan calentarse e iluminarse con el fuego que somos.

Para el filósofo griego, la participación de las ideas al mundo depende de una dialéctica de la discontinuidad y de la continuidad. Lo inteligible debe estar enteramente separado del mundo, si no no podría poseer las cualidades de lo verdadero.

Pero debe también estar presente en el mundo, si no no haría más que duplicar su realidad de otra realidad sin que jamás pueda lo sensible superarla. En el mito de la caverna, esta doble determinación se lee en las fases de adaptación de la mirada: quien abandona la caverna es primero deslumbrado por la luz hacia la cual se dirige; quien baja de nuevo a la caverna no alcanza, en una primera etapa, a descifrar más las sombras de lo sensible.

Nietzsche, por su parte, amputa de entrada la búsqueda de lo verdadero de su relación con el mundo de las ideas: el camino hacia el sol no tiene lugar jamás, porque la preferencia exclusiva por el ascenso no es citada sino para descalificarla. El desplazamiento hacia otra esfera no podría ser el fin, pues "he aquí que esto es imposible". La disciplina de los espíritus sabios consistirá precisamente en no aspirar al rebasamiento de lo sensible, sino a esclarecerlo según nuevas perspectivas. La claridad no participa de la oscuridad sensible desde otra esfera, sino que surge de una mezcla de sombra y luz.

La ciencia deja por tanto de tender hacia el sol, procede exclusivamente por múltiples iluminaciones que pueden aportar los espíritus científicos. La luz pierde su sentido metafísico, el de ser una inteligibilidad pura, para reintegrar la realidad fenoménica. Los espíritus que intentan conocer fuera de cualquier razón superior son heroicos puesto que, en su disputa con la opinión, no pueden contar sino con su propia lucidez.

El conocimiento heroico está en lucha perpetua contra la opinión. Este conflicto tiene lugar en el terreno de la atención y de la curiosidad. No se trata de escapar de los equívocos que proceden de todo intercambio de opiniones, sino de volverlos menos consensuales, de aguzarlos. No existe ninguna coherencia teórica que pueda sustituir esta vigilancia. El heroísmo exige prestar a los fenómenos más atención de la que la atención consiente hacerlo, interesarse en las circunstancias y ser él mismo la fuente de una nueva iluminación. Los espíritus científicos modernos no corren hacia el sol, son, sobre la tierra, unos fuegos fatuos que inquietan a la *doxa*. Y esta iluminación tiene algo del artificio humano —respecto de lo técnico con lo sensible— como la lámpara llevada por el insensato que anuncia la muerte de Dios.

El espíritu científico es alado, rápido, riguroso: está armado para participar en la pelea, para articular la mezcla de sus inclinaciones y la heterogeneidad de su visión sin dejarse llevar en exclusiva por un principio único. La disciplina científica le permite endurecerse y cultivar un cierto alejamiento. Lejos de refugiarse en el confort de la contemplación solitaria, los espíritus sabios toman el riesgo de exponerse. Libres de someterse a ninguna autoridad, pero sin creerse poseedores de lo verdadero, se convierten en "luces de la tierra", uno de los focos luminosos de este debate: un adversario o un amigo con el cual se debe contar. Los espíritus que están iniciados en el rigor de la ciencia sólo alcanzan a respirar el aire del debate riguroso, y por tanto se esfuerzan en generar en torno suyo semejante "atmósfera".

La ciencia así practicada no renuncia en absoluto a este mundo. Para semejante práctica, la prueba no pone fin a la argumentación, sino que participa de ella. No es heroico quien cree poseer la verdad, o incluso el que se consagra solitariamente a su búsqueda, sino quien tiene el valor de redargüir a la autoridad que pretende detentarla: "¡Justifícate ante los demás, confronta tus argumentos, si tú estás convencido de lo que dices, de lo que pretendes imponer a todos!"

Ahora bien, la autoridad perentoria a la cual va dirigida esta demanda es primeramente la autoridad de la fe sobre la cual la Iglesia fundamenta su poder. La ciencia fortalece la libertad del espíritu en un momento histórico muy preciso, cuando se revela contra la dominación de la creencia religiosa. La ciencia defiende todas las libertades, durante tanto tiempo como defiende la libertad de conflicto; incluso defiende las libertades de los espíritus que impugnan su validez. "Los espíritus libres se toman sus libertades también con la ciencia —y provisionalmente se les conceden— ¡en tanto la Iglesia siga en pie! En este sentido, ahora tienen su buena época."⁷

Cuando lo exige la ocasión, los espíritus libres no dudan en contradecir a la ciencia. No creen más en la infalibilidad de la ciencia ni tampoco en la verdad divina. Para ellos, el desapego científico no es la única actitud posible, es una de las actitudes

⁷ *Ibid.*, p. 156.

de su repertorio. El heroísmo del que dan muestra no es un heroísmo de la ciencia, la ciencia es una de las posibles disposiciones de su heroísmo. Ellos la adoptan para cuestionar a la fe, y si la fe se presenta bajo la forma de una creencia en el valor absoluto de la verdad científica, no dudarán a su vez en cuestionar esta fe.

Simplemente, el conflicto no es de actualidad en tanto no sea barrida completamente la autoridad de la Iglesia. Pues mientras se trate de hacer a ésta desaparecer, el espíritu científico combate hombro con hombro con los espíritus libres en contra de la fe religiosa, al punto de que ambas actitudes parecerían confundirse. Dicho de otra manera, mientras no esté en posición de imponerse, sino que se esfuerce todavía por liberarse de la tutela del cristianismo, la ciencia no se preocupa por hacer callar a los espíritus libres. El conflicto entre una práctica argumentativa del desapego científico y la fe en la objetividad indiscutible de la ciencia no surgirá sino en el momento en que la ciencia haya demostrado que es superior a la fe religiosa y que querrá hacer valer como absoluta esta superioridad.

LA OBJETIVIDAD CIENTÍFICA

La diferencia entre la libertad de espíritu y la ciencia moderna contiene ya los gérmenes de un conflicto futuro. La liberación de la que era portador el espíritu científico combatía a la fe como una forma dominante de lo verdadero. En el siglo XIX, la ciencia sale victoriosa de esta lucha emprendida desde el siglo XVI. Exterminados sus adversarios históricos, la ciencia caerá a su vez en la negación. Una vez vencida la Iglesia, la ciencia recupera la propensión a establecer el reinado de una verdad indiscutible, porque se dice superior a la opinión. Con esta pretensión por alcanzar una verdad que pueda poner fin a todo debate, la ciencia se revela heredera de la creencia en una instancia última que caracteriza al absoluto.

Su desapego se vuelve rígido, adoptando la forma de una pretendida imparcialidad que, en nombre de resultados incontestables, niega a cualquier otro proceder cualquier validez sino la suya. Esta imparcialidad se impone con tanta más vio-

lencia cuanto que pretende ser neutra. Su superioridad sobre cualquier otro punto de vista no puede prestarse a discusión pues se impone bajo el aspecto de una propiedad absoluta denominada "objetividad". Al imprimir en sí una lógica esencialista, la ciencia instaura su "rigor" como una nueva forma histórica de poder.

El combate de la ciencia se convierte en combate contra la ciencia cuando surge a la luz del día la creencia última de la cual no alcanza ella a desembarazarse: "La creencia, la convicción de que nada es tan necesario como la verdad y que, en comparación con ella, todo lo demás no es más que de importancia secundaria".⁸ Quien se considera ateo, argumentativo y sin prejuicio se manifiesta animado de la misma fe que pretendía combatir: la fe en la superioridad de la verdad científica sobre cualquier otro punto de vista, y por tanto, la convicción de que es necesario ordenar el mundo conforme a esta verdad.

Sin embargo, el espíritu científico se definía a sí mismo por su capacidad de prescindir de toda ilusión; en ello residía su pundonor. Más aún, hacía de la destrucción de las convicciones su asunto más apremiante. Empero, existe una ilusión que la ciencia perpetúa: la ilusión que consiste en creer que la verdad es universal en la medida misma en que es independiente de las condiciones en las cuales está formulada, independiente de quien la formula.

En este punto es donde surge el límite que afecta a la libertad del espíritu científico; en este punto, la ciencia se vuelve ciega respecto de sí misma, creyente. Este desfallecimiento de la lucidez heroica de la ciencia la emparenta con el delirio moral del platonismo. Los sabios han examinado y analizado mucho este mundo, encaminado su investigación hacia los hechos y cosas que nos rodean, buscan siempre y a pesar de todo arrancarle una verdad.

Pero el mundo, la naturaleza, la vida, no son ni verdaderos ni falsos. La voluntad científica de adquirir un conocimiento "verdadero" de este mundo la lleva a oponer la verdad del mundo a su contingencia. En la medida en que el conocimiento científico continúa orientándose a algo incondicionado,

⁸ *Ibid.*, pp. 226-227.

recobra por su cuenta el rasgo determinante del platonismo y del cristianismo.

Quiere admitir lo nuevo, pero solamente si se impone con la misma necesidad que lo antiguo. Su refutación de tal o cual resultado no cuestiona jamás el *status* indiscutible de la verdad. Como tampoco la metafísica o la fe, la ciencia no llega a aceptar la ambigüedad y la diversidad como condiciones irreductibles del conocimiento. La contingencia debe reducirse para descubrir las leyes esenciales que rigen al mundo y para establecer la causalidad apremiante que determina su curso. Y como el rigor científico se construye superando las debilidades argumentativas de la idea platónica y de la fe cristiana, equivale a la forma acabada de la indiscutibilidad metafísica de lo verdadero.

Como ensordecidos, los espíritus que se consideraban ateos descubren que todo su rigor científico no ha podido evitarles caer en la creencia, y

[...] que también nosotros que buscamos el conocimiento, nosotros los sin dios y antimetafísicos, poseemos aún nuestro fuego del incendio provocado por una creencia milenaria, aquella fe de cristianos, que era también la de Platón, la creencia en que Dios es la verdad y la verdad es divina. ¿Pero, si eso mismo se volviese cada vez menos creíble, si resultase que ya nada es divino, salvo el error, la ceguera, la mentira —y si Dios mismo resultase ser nuestra más larga mentira?⁹

Esta crítica surge de aquellos mismos que, durante un tiempo, cedieron a esta creencia. Aquellos mismos que habían conformado su espíritu mediante un cuestionamiento de la fe, en una búsqueda escrupulosa de pruebas y en un debate sin concesiones, para descubrir, *a posteriori*, los límites de su proceder: se percatan de que no se habían liberado todavía de la referencia al absoluto.

El descubrimiento de este límite divide entonces al mismo espíritu científico. La toma de conciencia de una continuidad emparentada con la ciencia hace a la vez surgir la necesidad de dar un paso más allá. Y así sobreviene otro conflicto, entre quienes afirman la liberación de la cual es portador el espíritu

⁹ *Ibid.*, p. 228. (Traducción modificada.)

de investigación, con riesgo de transgredir las propias reglas científicas, y quienes ceden una vez más a la necesidad de certeza bajo su nueva forma, la de la objetividad científica.

El postulado del absoluto no se ha podido imponer históricamente sino haciendo olvidar la convicción de la que procede. La pretensión científica de neutralidad da vigencia al olvido mismo. La neutralidad científica es de ahora en adelante el modo en el que se producen las verdades: éstas no tienen validez sino en la medida en que lleguen a demostrar su "objetividad". Mientras se enfrentaba a otros procedimientos, la investigación científica era un recurso para el ejercicio lúcido y activo del discernimiento. Pero ahora que considera valer más que cualquier otro modo de investigación, la "verdad" científica restringe el propio campo de investigación.

A lo que la referencia obligada a la objetividad pone fin no es otra cosa que al valor político que distinguía los primeros pasos de la exploración científica. Si los pioneros echaban mano de todas las virtudes de la lucha política —la radicalidad de Giordano Bruno, la componenda de Galileo, la prudencia y la duplicidad de Descartes—, la ciencia históricamente victoriosa, por lo que a ella se refiere, no conoce sino un único registro: el del poder. Se perfila en lo sucesivo como la nueva certeza capaz de ordenar el mundo.

Cualquier conflicto suscitado bajo el reinado de semejante certidumbre no es más que un conflicto decidido de antemano entre dos opiniones subjetivas —por tanto falsas— y la verdad científicamente exacta. La objetividad no es más una perspectiva confrontada con otras, se convierte en la nueva encarnación de lo que está fuera de duda, el principio del orden reinante. En este punto, Nietzsche redoblará su crítica de la ciencia como metafísica de una crítica política.

LA FALTA DE LUCIDEZ POLÍTICA

¿Qué perdió el sabio que se sirve de una fe o de una metafísica? Su libertad de explorar el mundo. Si bien se beneficia de la certeza, ésta le cuesta muy caro: debe sacrificarle todas las variaciones sensibles del mundo, toda su diversidad. La con-

tingencia nunca se le presenta sino como una cantidad desdeñable. Más frecuentemente ni siquiera se le presenta, hasta tal punto su fascinación por lo que es esencial le tapa los ojos. Semejante espíritu no presta atención alguna a las cosas que no están conformes con el orden científico. A causa de esto, es doblemente ciego: ciego ante el arbitrio de este orden, ciego ante las ocasiones que podrían impugnarlo, producir una divergencia en su seno. Para Nietzsche, esta actitud es la de un espíritu que se priva de la fuerza del heroísmo:

Desde que vosotros habéis recurrido a la fe cristiana o a una metafísica, al punto de que una ciencia se detiene, os habéis privado de la fuerza del heroísmo: ¡y vuestro valor científico se ha *humillado profundamente*! En lo sucesivo habéis rehusado su acento más elevado! ¡Sois fríos, habéis dejado de ser conmovidos, no sacrificáis nada! De lo que resulta el espectáculo horroroso del “sabio” —le falta grandeza, no llega a la meta pues se esconde y corre a los brazos de la Iglesia o del gobierno, o de la opinión pública, o incluso de la poesía y de la música. Tiene la *necesidad* de este renunciamento.¹⁰

El sabio tiene un aspecto lamentable, no le interesa nada pues su falta de intrepidez dicta todas sus elecciones. Esto evidentemente no se refiere a la elección de su disciplina, sino a su forma de inscribirse en ella. Todas las ciencias abriga a “profesionales de la profesión” (*Der Fachmensch*) que ponen su inteligencia al servicio de un “no pensar”. En estas condiciones, humillar su deseo de conocer equivale exactamente a ceder en su deseo de libertad. Nietzsche fustiga a quienes se encomiendan exclusivamente a la regla en detrimento de cualquier afecto: “¡Sois fríos, habéis dejado de ser conmovidos, no sacrificáis nada!” ¿Qué este extraño sacrificio no exige tomar en cuenta la emoción, en qué se distingue del sacrificio determinado por una economía del afecto inhibido?

La filosofía dionisiaca siempre ha desconfiado del sacrificio cristiano, en el cual ve el arquetipo de la economía del resentimiento. La gesta del Dios cristiano —encarnarse, morir en la cruz por los pecados del hombre— lo sobrecarga de una culpabilidad de la que jamás podrá ser liberado. Obliga a los hom-

¹⁰ *Fragmentos póstumos*, 1879-1881, p. 649, fragmento 7 [257].

bres a expiar interminablemente el sacrificio por amor del prójimo. El amor universal ordena acallar sus emociones reales y redimirse en la transformación dialéctica de su propio sufrimiento en una bondad hacia los demás. Amar equivale a redimirse, jamás es una emoción gratuita. La culpabilidad cristiana provoca, incluso requiere, el odio de sí mismo, después exige negarlo y reedificarlo en amor universal.

Contra esta lógica arremete Nietzsche cuando reprocha a los sabios el dejar de conmoverse. Su queja contra los espíritus serviles consiste en que ellos prefirieron justamente sacrificarse a sí mismos —su propio impulso, su libre búsqueda— antes que sacrificar esta economía del sacrificio. El sabio tiene necesidad de “renunciar” a esta economía de la negación de sí mismo. El valor científico debe sacrificar la ascesis negativa del sacrificio si no quiere humillarse. Debe hacerlo imperativamente, pues esta humillación —afecto propio del cristianismo— es estrictamente contradictoria con las exigencias del conocimiento: una benevolencia sin prejuicio moral respecto de todo lo que existe, una curiosidad sin trabas, una confianza en sí mismo.

Esta inversión de la economía del sacrificio hace surgir una nueva dificultad, de tenor político. Quien no renuncia a sí mismo y no se remite a una autoridad exterior, debe renunciar a la ilusión propia de todas las sumisiones: la convicción de que si uno se atiene a los límites designados por el orden establecido, se podrá gozar a cambio de una cierta seguridad. Ahora bien, lo que se denomina seguridad indica simplemente que uno está ya sometido a una violencia. Y esta última no tiene nada de contractual —a cambio de mi sumisión disfruto de una vida ordenada y calmada—; porque ningún poder ha dudado jamás en ejercer más su arbitrio sobre aquellos que no lo resisten. Asimismo, ningún poder ha dudado jamás en ridiculizar esta apariencia de contrato o de regla cuando su perennidad está en juego. Quienquiera que se someta al poder no está por ello seguro: aun corre el riesgo de sufrir la tiranía. Esta lógica de alienación política opera ya en la renuncia cristiana de sí mismo. Frecuentemente, la humildad teológica se prolonga en una sumisión al poder terrestre.¹¹

¹¹ Salvo, evidentemente, en caso de cismas o de movimientos de oposición que se valen de la autoridad divina para impugnar el arbitrio de un régimen

En realidad los espíritus que no renuncian a una verdad trascendente caen bajo el yugo de lo que ya había tomado curso antes de ellos. El servilismo del que son expresión es político. Su esfuerzo por estar conformes con el orden inmutable de lo verdadero denota una incapacidad de enfrentarse con los demás. Los "acentos más elevados" de la investigación les están prohibidos, porque el bien supremo al que están vinculados no es más que una seguridad personal completamente ilusoria. Ahora bien, renunciar a este confort artificial e ilusorio no es perder cualquier cosa, sino por el contrario encontrar una situación en el espacio común y ejercer un derecho de mirar lo que sobre él se despliega. El límite impuesto al cuestionamiento es siempre el punto en que éste podría cuestionar el orden ya establecido. Si está animado de una real independencia, el espíritu científico no puede más que ignorar unos límites tan arbitrarios; su interrogación tiende indefectiblemente a desafiar a la autoridad vigente. Más frecuentemente, la reacción de esta última ante tal actitud no puede hacerse esperar. Puesto que el más allá proyectado en esta instancia es todo, menos de espíritu puro. Muy concretamente, es esto lo que organiza nuestro mundo: un orden de poder. Si quiere independizarse de la necesidad de certeza, el conocimiento crítico debe ser tanto político como filosófico.

Los espíritus que no alcanzan a conocer sino valiéndose de un fin supremo confunden fatalmente este último con la autoridad vigente. Su fe en una verdad última se presenta bajo la forma de una falta de lucidez política. Esta amalgama no hace, por otra parte, sino designar la solidaridad inextricable del orden político y de la metafísica. "[...] la imagen metafísica que una época se forma del mundo tiene la misma estructura que la que le presenta la evidencia misma en materia de organización política [...] la metafísica es la expresión más intensa y más clara de una época".¹² Antes de haber tenido razón la fe, la ciencia se inscribe también en esta lógica. La libertad que animaba al espíritu científico finaliza cuando su *modus operandi*

político: la teología de la liberación, el movimiento de la *Weißer Rose*, la resistencia protestante contra el nazismo de Dietrich Bonhoeffer.

¹² Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Gallimard, París, 1988, p. 55.

di, exterminados sus adversarios históricos, se impone como estructura coherente del mundo. Es en esta concepción prolongada donde se debe comprender la noción de ciencia. No remite exclusivamente a las actitudes limitadas a la formulación de las leyes físicas, a la clasificación, a la investigación fundamental en laboratorio, o al establecimiento de estadísticas. Más esencialmente, designa la trasposición institucional de la lógica que anima esas formas de razonamiento. Ésta imbuye, en adelante, todos los discursos, todas las prácticas, diríase que todos los afectos.

Para poder asentar su dominio, la ciencia ha renunciado a su valor de errar y de explorar este mundo. En adelante, la ciencia se esfuerza por reabsorber la fenomenalidad en la coherencia de su propia trayectoria. La versatilidad y la contingencia de este mundo no son confiables: la ciencia se propone como la solución objetiva para reducir su imprevisibilidad. Sólo es empírica en la medida en que se esfuerza por someter la empiria a sus reglas. Negando sus propios límites, niega necesariamente la pluralidad de los puntos de vista. Ésta ya no goza de su favor, pues estorba a su ambición de reglamentarlo todo. La ciencia que ha sucumbido a su "necesidad de certidumbre" impone la objetividad, y se impone a sí misma como la medida del mundo.

El sabio fustigado por Nietzsche ofrece un ejemplo particularmente lamentable del avasallamiento a esta nueva organización objetiva del mundo, porque en él se opera su relevo en nombre de su desapego. Pero si se analizan sus intenciones, se cae en la cuenta de que no hace sino repetir lo que ya es válido en su disciplina. Su superioridad coincide con su servilismo: se constituye en censor del mismo gesto con el cual se pliega a las autoridades ya vigentes y a sus resultados. Al referirse a la opinión reinante en su disciplina, estos sabios no sólo no constituyen ningún obstáculo a la arbitrariedad del poder, sino que por el contrario tienden a confirmarlo en su sorda dominación. Para Nietzsche, el triunfo histórico de la ciencia sobre sus adversarios teológicos le ha amputado su lucidez política; a causa de esto, ella no tiene más capacidad crítica.

El esquema de esta ciencia triunfante se encuentra en todas las concepciones de lo universal y particularmente en aquélla

relativa a la universalidad de lo político. Se tiene por costumbre admitir que quienes se implican en el conflicto respecto de lo común no pueden defender el interés general si no hacen abstracción de su punto de vista limitado y se refieren a un universal —el bien de todos— exterior a las partes presentes. Pero dado que el recurso a semejante instancia trascendente atestigua un cierto tipo de espíritu, esta idea de lo general es tanto una *doxa* como cualquier otro punto de vista. Su pretensión de representar el Bien Universal no indica nada más que su rechazo a inscribirse en el desorden del conflicto respecto de lo verdadero. Para una concepción tal, lo que importa no es discutir y actuar, sino ordenar el debate. Lo que caracteriza a esta *doxa* es menos su contenido que su veleidad jerárquica. Y si ella parece efectivamente detentar una autoridad indiscutible es simplemente porque confirma punto por punto lo arbitrario del orden establecido.

Esta verdad objetiva más allá del conflicto no es ya otra cosa que la hipóstasis por la cual el espíritu científico ha cristalizado en orden. Este nuevo poder surgido de la coalescencia de un cierto modo de razonamiento y una cierta forma de organización del mundo no tiene necesidad de ser abiertamente violenta o despótica para someter la pluralidad. Todo orden, cualquiera que sea, produce su coherencia —y se produce él mismo— asignando a cada cosa un lugar determinado dentro de un todo. La ordenación posee una estructura intrínsecamente jerárquica: procede subordinando cualquier cosa a una lógica única y unificadora, mientras que la pluralidad se hace valer en las hendiduras y fallas de esta totalización.

En este contexto, el heroísmo del conocimiento no puede continuar afirmándose sino cuando renuncia a esta coherencia, si sale en cualquier forma fuera de la propia ciencia. Pero entonces, ¿a qué se parece un conocimiento que no recurre a un absoluto y qué heroísmo refiere sus peripecias? En primer lugar, se trata simplemente de legitimar lo que la ciencia niega. Salvando sus límites metafísicos es, pues, como se elaborará la disposición heroica de una nueva forma de conocer. Ésta, indiferente a las cosas últimas, podrá finalmente iniciar el acceso a un mundo que cruza una infinidad de diversos trazamientos. Una libertad así practicada no tiene ya la forma apremiante o

indiscutible del absoluto: se halla suspendida entre el ejercicio lúcido y activo del discernimiento de cada quien. La probidad de los espíritus libres produce, no la verdad única, sino los matices múltiples de la época. En el horizonte abierto de un mundo que huye en todas direcciones, la modernidad se presenta como la ocasión inédita de justificar lo que, en la tradición occidental del pensamiento, ha sido siempre considerado como el error que se debe superar: la pluralidad de las actitudes, la alteración, la contingencia empírica, la invención.

DE LA VERDAD A LA EXPERIMENTACIÓN

Nietzsche advierte en el heroísmo del que da muestras el espíritu científico en contra de la autoridad de la fe una primera manifestación de la probidad. Pero ahora, es otro el combate el que está a la orden del día: la lucha contra la censura que ejerce la ciencia victoriosa respecto de la libertad de espíritu. Es éste el combate que en adelante asume el texto de Nietzsche, en la forma de una verdadera declaración de guerra contra la ciencia como "prejuicio":

Resulta de las leyes de la jerarquía que a los sabios, dado que pertenecen a la clase media intelectual, no debe permitírseles ver los *grandes* problemas e interrogantes propiamente dichos; ni su valor ni su mirada podrían sufrirlo —ante todo, la necesidad que hace de ellos investigadores, su manera de anticipar y de desear interiormente que las cosas estén constituidas *de tal o cual manera*, su temer y su esperar, llegan demasiado pronto a tranquilizarse, a satisfacerse [...] ¿Qué quiere decir esto? ¿Aceptaremos verdaderamente dejar que la existencia se degrade a un servil ejercicio de cálculo, y en una vida casera de matemático? Ante todo que no se la despoje de su carácter ambiguo: ¡esto, señores, es lo que exige el *buen gusto*, sobre todo el gusto del respeto, que supera vuestros horizontes! El que sólo una interpretación del mundo sea legítima, en la que *vosotros* subsistáis legítimamente, en la que no sea posible explorar y continuar trabajando científicamente sino en *vuestro* sentido [...] y que no admita otra cosa salvo contar, calcular, pesar, ver y tomar, he aquí que esto es una tosquedad y una ingenuidad, cuando no se trate de una enajenación o de una idiocia.¹³

¹³ *La gaya ciencia*, pp. 269-270. (Traducción modificada.)

Los espíritus científicos son primeramente fustigados por la mezquindad de su proceder. En efecto, en la medida en que la necesidad de los sabios de comprender está animada de una necesidad de certeza, su comprensión consiste en querer reducir el carácter plural (*vieldeutig*) del mundo. Su búsqueda de una respuesta está siempre animada por la búsqueda de un fundamento primero.

Pero, sobre todo, esta obsesión por el fundamento los lleva a amputar la diversidad de su propio proceso. Mientras que la ciencia se constituye inventando operaciones tan diversas como variadas, los científicos se obstinan en elevarla a un rango de principio:

No sólo son los diferentes conocimientos los que han sido descubiertos poco a poco, sino también los medios de conocimiento en general, los estados y las operaciones que, en el hombre, preceden al acto de conocer. Y siempre parecía que la operación nuevamente descubierta, o los estados de alma nuevos, no fuesen los medios para llegar a todo conocimiento, sino el fin deseado, el tenor y el resumen de lo que hay que conocer. El pensador tiene necesidad de la imaginación, del impulso, de la abstracción, de la espiritualización, del sentido inventivo, del presentimiento, de la inducción, de la dialéctica, de la deducción, de la crítica, de la reunión de los materiales, del pensamiento impersonal, de la contemplación y la visión sintética, y no menos de justicia y de amor por todo lo que existe —pero, en la historia de la *vita contemplativa*, todos estos medios han sido considerados, cada uno separadamente, como fin y como fin último [...]¹⁴

Si se toma en cuenta la historia de la ciencia, ella se manifiesta compuesta de realidades y procesos de naturaleza diferente. La ciencia no es buscar la verdad sino en la medida en que yuxtapone lógicas heterogéneas que no se totalizan en ninguna de ellas. En el texto de Nietzsche, una simple coma escande esta aseveración: impulso, abstracción, intuición, imaginación, etc. Este sesgo paratáctico prohíbe clausurar la lista al mismo tiempo que obliga a cada una a articular ella misma las operaciones por las que conoce. No solamente el conocimiento carece de determinación homogénea, sino que incluso no hay una

¹⁴ *Aurora*, pp. 46-47.

sola forma de echar mano de las operaciones que nos preceden. Conocer no significa construir una coherencia propia al razonamiento, sino poner a éste bajo la prueba de los accidentes con los que tropieza la curiosidad.

Los héroes del conocimiento persisten en retomar las cosas por principio allí donde otros se contentan con prolongarlas. Es necesario, entonces, precisar que esta reactivación es provocada en y por las cosas que ocurren. Contrariamente a lo que cree Descartes, para quien el conocimiento comienza con el establecimiento de los principios, el conocimiento en cuestión aquí inicia nuevos procedimientos respecto de un caso local y particular. El heroísmo incoactivo no conoce principios, sólo conoce repeticiones.

La libertad de repetir: es esto exactamente a lo que ha abdicado la ciencia consagrada a lo unívoco. Al absolutizar una de las operaciones del conocimiento como su verdad, subordinando todos los procedimientos a la coherencia de esta última, ignora el caso, la situación, e impone sistemáticamente "tal o cual forma" de operar como la única manera de conocer. Para los sabios que así se limitan a una ley homogénea, ésta les vale como verdad; están persuadidos de que los otros se mueven en el "aproximadamente" de la interpretación o de la experimentación salvaje, no científica, mientras que sólo ellos satisfacen los "criterios de verdad". Semejante actitud es creyente, puesto que su pretensión de científicidad se apoya en un círculo vicioso: no hace sino presuponer lo que la legitima. Tal actitud ha reducido toda la ciencia a poco menos que una forma de "cretinismo".

Ahora bien, el "aproximadamente", lo mismo del objeto de la ciencia que de sus operaciones, es lo que la constituye como búsqueda. Lo que rechazan los sabios es la dificultad propiamente vertiginosa de moverse en un espacio profundamente inestable, haciendo valer como la única visión verdadera de las cosas lo que no es más que un atisbo. Para que ellos puedan creer que lo que descubren está fundamentado es necesario que los demás, ya sea que los otros se adhieran a su punto de vista, ya sea que lleguen al mismo, no tengan razón. La censura respecto de la libertad de espíritu del prójimo se revela entonces como constitutiva del punto de vista científico.

La ciencia se ha impuesto como principio dominante negan-

do las modalidades variadas de las que procede. Es comprendida en lo sucesivo como la versión definitiva e inapelable de todo lo que existe. La ciencia rechaza la potencia múltiple del devenir efectuando un estado unívoco de cosas.¹⁵ De allí, la virulenta invectiva de Nietzsche cuando designa a los sabios como “vosotros” que no “[subsistirías] legítimamente”, si no se “[continúa] trabajando científicamente en vuestro sentido”, si no se hace pauta sobre vosotros. Con este “vosotros” dirigido a los sabios, la reflexión de Nietzsche se desarrolla en lo sucesivo como ruptura con el espíritu científico, afirma la necesidad de liberarse de él si se quiere legitimar la confrontación con la realidad de este mundo.

Para explorar este último, es necesario tener el valor de no dejarse burlar por la pretensión científica. Si uno se quiere liberar de la ficción crédula de una neutralidad científica, es necesario afirmar el punto de vista desde el cual se contempla lo único, no como lo verdadero, sino como una perspectiva entre otras, marcada por la situación en la que uno se encuentra, y siempre susceptible de cambiar. Los espíritus capaces de atenerse a tal incertidumbre no son empequeñecidos respecto a los espíritus más seguros. Por el contrario, ellos disponen de una fuerza heroica insospechada hasta ahora, la cual les viene justamente de la exposición a lo desconocido.

Para quien no carga con una respuesta tan pronta, los hechos se presentan como recursos infinitos para el conocimiento. Al que se inquieta una vez más con las cosas más conocidas, que se pregunta por lo que habría podido pasar inadvertido, por un detalle aparentemente insignificante, nunca le faltarán ocasiones para descubrir nuevas facetas del mundo. Cuando la técnica del asombro propia de lo filosófico deja de despreciar las cosas próximas, el sabio se convierte en un “buen vecino”.¹⁶ Como éstas se prestan gustosas al deseo de conocer, basta para esto hacerles honor en toda su versatilidad.

El espíritu que quiere conocer las cosas en su disparidad

¹⁵ A propósito de este conflicto, véase la distinción que introducen Gilles Deleuze y Félix Guattari entre la locura de la ciencia y su función de poner en orden, en *Milles Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, Éditions de Minuit, París, 1988, pp. 178 ss.

¹⁶ La expresión es de Ralph Waldo Emerson, y retomada por Nietzsche.

conduce una búsqueda que reúne elementos deshermanados sin forzarlos a entrar en una lógica preestablecida. Se instruye de un caso partiendo de su contingencia en vez de ocultarla. La disposición y el ensamblaje del caso le son sugeridos por los elementos presentes y por las circunstancias del momento. Semejante manera de conocer no es inferior a la lógica unificada del razonamiento. Por el contrario, sólo una inteligibilidad que se vincula inextricablemente al "aproximado" de las cosas puede esperar dar cuenta de su dimensión cambiante e inacabada. El héroe del conocimiento no somete lo sensible a lo inteligible: practica una tierna *empireia* que se vuelve íntimamente idéntica con el objeto y por lo mismo se convierte verdaderamente en teoría.

Cuando se abre a los accidentes y a las asperezas de las cosas cotidianas, la técnica del asombro reintroduce el *kairos* en el conocimiento. Éste comienza cuando alguno encuentra materia para su curiosidad, se deja arrastrar, atraviesa crisis, busca salidas. Conocer sensiblemente fuera de todo horizonte de verdad desintegra la lógica de apropiación del saber objetivo. El conocimiento se convierte en una experiencia, de pleno derecho: no puede dejar sin cambiar ni a lo que lo pone en acto ni a las cosas que informa. El léxico heroico empleado por Nietzsche caracteriza esta nueva manera de conocer. El que así experimenta se embarca en una aventura sin retorno; como un viajero navega hacia lo desconocido, recorre los meandros de lo sensible con sus riesgos y peligros, se entrega a una exploración sin fin último, experimenta placer en la transición y en el cambio.

El heroísmo que exige tal conocimiento perspectivista consiste, entonces, no en negar el carácter limitado de un punto de vista, sino en superar su límite cambiándolo. El conocimiento se revela como aventurado y arriesgado en la medida en que tiende sin fin a apartarse de un punto de vista para reinscribirse en otro: se experimenta en la intranquilidad de un recorrido. La confrontación con el límite no se verifica por oposición a un todo, sino que proviene de un desbordamiento: al exceder el estado de las cosas, los héroes del conocimiento navegan a la vista sobre la superficie de mares inexplorados. Durante estos viajes nace un nuevo tipo heroico de espíritu, el de los espíritus libres.

III. LAS VIRTUDES HEROICAS DE LA FALTA

CONVERTIRSE EN UN ESPÍRITU LIBRE

Nietzsche encontró el punto en que el hombre y Dios se tocan, en donde la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y donde la promesa del superhombre significa en primer lugar y ante todo la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al plantearnos el futuro a la vez como término y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea puede volver a pensar; sin duda continuará durante largo tiempo a dominar su proceso. Si el descubrimiento del retorno bien constituye el fin de la filosofía, el fin del hombre representa el retorno del comienzo de la filosofía. En nuestros días, no puede pensarse más que en el vacío del hombre desaparecido. Porque este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que deba llenarse. Es nada más y nada menos que el desdoblamiento de un espacio donde es posible al fin pensar de nueva cuenta.¹

Los espíritus se liberan de la necesidad de certeza “matando a Dios”, y, al mismo tiempo, se emancipan de la ley de lo Mismo. La lucidez moderna no permite ya creer en ninguna sustancia idéntica, ni siquiera o no principalmente en la del hombre. Cada quien se halla en los sucesivo reflejado en el carácter único e irremplazable de su existencia como aquello que lo distingue de los demás. Para llegar a vivir esta distinción, es necesario abstraerse de la evidencia de una identidad que sería la propia de todos —la humanidad, la razón, la conciencia moral— para interesarse en las diferencias que tienen lugar entre nosotros. El heroísmo capaz de sustentar semejante distinción se articula en este “entre”: su diferencia no se debe a una superioridad sino que pasa de unos a otros. El héroe es el testigo activo de un relevo en el que se dispersan todos los atributos y asignaciones.

¹ Michel Foucault, *Los nombres y las cosas*, Gallimard, París, 1996, p. 353.

Hemos visto que, históricamente, la necesidad de certeza constituye una servidumbre primero en relación con una libertad que se trata de reconquistar. Esta emancipación ocurre en el tiempo de la historia, en un momento determinado de ésta llamado modernidad. Pero, ¿cómo sostener a la vez que semejante emancipación es característica de una nueva época, la modernidad, y que es no obstante, siempre, de parte a parte, una experiencia singular? ¿Cómo considerarla común a muchos, a un "tipo" —el de los espíritus libres—, y sostener al mismo tiempo que esta libertad implica la afirmación de lo que tiene de irreductiblemente singular en cada existencia?

Si el advenimiento de los espíritus libres es indisoluble de la desmultiplicación de los puntos de vista, no es posible proceder a empeñarse en determinar positivamente lo que es un espíritu libre. Del mismo modo, si la liberación en cuestión es una emancipación histórica del recurso al fundamento, no se la podría plantear como principio fundador de un periodo circunscrito: no es posible pensar la modernidad sino como interrupción de la continuidad en la que se fundamentaba la sucesión cronológica de las épocas. La liberación característica de la modernidad no viene únicamente después de la creencia en un absoluto, adviene trastornando nuestra relación con los tiempos.

Para formular la paradoja de una liberación a la vez característica de una época e irreductiblemente singular, es necesario por ende evitar rigurosamente definir "lo" que son e incluso "quienes" son los espíritus libres, so pena de hacer prevalecer la lógica de la identidad que violenta al devenir. ¿No es posible, antes bien, evocar la emancipación de los espíritus libres a partir de lo que ya no son más? Este proceder tiene la ventaja de no prejuzgar para nada su ser o su identidad; no oculta que ellos devienen al diferir sin cesar de sí mismos, ni reduce la diversidad de los espíritus libres. Se contenta por así decirlo con una invitación lógica, cuya tarea consiste en practicar la abertura que vuelve posible la expansión de esta diversidad y de esas diferencias.

Nos convertimos en lo que somos no siendo más lo que ya somos: es ésta la lógica privativa a la que responde el heroísmo paradójico de los espíritus modernos. Sus "virtudes" heroicas

no poseen cualidades propias, ellas se manifiestan primeramente volviéndose contra las certidumbres pasadas. Se trata de hacer caer "en falta" la asimilación de la virtud con la perfección. Pero, como lo señala Foucault, esta falta o defecto "no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que deba llenarse", por el contrario, rotura el terreno donde puede surgir lo imprevisible.

La afirmación de la existencia mortal hace caer en falta la persecución de inmortalidad, la resistencia ante la necesidad de certidumbre hace caer en falta la desvaloración de este mundo, el dirigirse al otro como un desconocido hace caer en falta la identidad. Son estas tres "virtudes" de la falta las que desarrolla el heroísmo moderno.

LA AFIRMACIÓN DE LA EXISTENCIA MORTAL

El heroísmo de la finitud se empeña en vivir su vida como lo que ella es desde el momento mismo en que se viene al mundo, una vida que procede del nacimiento y habitada por la muerte. "Guardémonos de decir que la muerte se contrapone a la vida. El ser vivo sólo es un género de lo que está muerto, y un género muy raro."²

Un género muy raro de la muerte, la vida pertenece al género del "gasto". La vida se consume en un exceso que apresura la venida de la muerte al mismo tiempo que la retarda. Su exuberancia *in-verifica* la muerte inscribiendo sus huellas.

Considero la esperanza y el deseo (parecidos al avance de la falena hacia la luz) que experimenta el hombre de repatriarse y retornar al caos primordial. Con un deseo continuo, espera con alegría cada nueva primavera y cada nuevo verano, y los meses y los años nuevos, y encuentra que las cosas que desea tardan mucho en llegar, sin comprender que aspira a su propia destrucción. Pero la quintaesencia de esta aspiración compone el espíritu de los elementos, el cual, al hallarse cautivo en la vida del cuerpo humano, quiere retornar perpetuamente a su mandante.³

² *La gaya ciencia*, p. 126.

³ Leonardo da Vinci, *Cuadernos I*, Gallimard, "Tel", París, 1942, p. 79.

La muerte designa lo que es inapropiable de nuestra existencia, nos arrastra en su estela, en lo que siempre se altera y jamás se reconquista.⁴ El exceso de la vida se comunica con la inapropiabilidad de la muerte. Lo accidental es muestra tanto de una "demasiá" de la sobreabundancia vital como de un "menos" de la irreversible cesación de la existencia. El heroísmo por defecto consiente la derrota de la existencia mortal, en su incesante huida fuera de sí misma. "*¿Qué es lo que vuelve heroico?* —Dirigirse a la vez al encuentro de su supremo dolor y de su suprema esperanza."⁵

En lugar de estar motivado por una aspiración a lo definitivo, el heroísmo moderno refleja incesantemente una irreducible tensión conflictiva. "A la vez": el espíritu no se orienta en función de lo que la vida ha sido ya para él, en función de lo que ya sabe de ella. En efecto, volverse sistemáticamente hacia la esperanza desviándose del dolor reduciría esta esperanza a no ser finalmente otra cosa que una esperanza de vida. Para quien así se orienta, la vida no tiene otra significación que la de ser un rechazo de la muerte. Esta negación del fin impide además que la vida transcurra, reduce su movimiento de cualquier irregularidad: vagabundeos y digresiones no están permitidos en una vida que se economiza. Quienes viven huyendo de la muerte son sobrecogidos por el temor: llevan una existencia encogida por su miedo, vaciada de su alegría.

"A la vez": se vuelven heroicos los que no viven rechazando la muerte, sino quienes se afirman como presentes en el mundo en todo lo que le acontece. El dolor evocado por Nietzsche no tiene el sentido de una expiación impuesta a una vida culpable de no ser perfecta. El dolor no es ni un bien ni un mal, ni buscado por sí mismo: es una parte de la vida, uno de sus des-niveles, una fuente de cambio. Ser heroico no significa particularmente gustar del dolor, sino simplemente tomar a la vida en todo su relieve, decir ¡Sí! a todas sus turbulencias.

"A la vez": consentir la muerte es sinónimo de consentir la

⁴ La inapropiabilidad designa evidentemente además a la natalidad. Simplemente es la experiencia de nuestra mortalidad la que de vuelta abre una interrogación sobre el nacimiento. Para un análisis de su intrincación, véase Claude Morali, *Qui est moi aujourd'hui?*, Fayad, París, 1984, pp. 140-157.

⁵ *La gaya ciencia*, p. 172. (Traducción modificada.)

vida, desplegar su intranquilidad como aquello que reaviva sin cesar este exceso sobre la muerte que es el deseo. En este estado del espíritu, vivir significa tender hacia lo inapropiable en el sentido de experimentarse una y otra vez como "venidero". Quien vive así se inclina hacia lo desconocido que encubre la existencia, antes que negar a la muerte que reside en ella.

Por esto, la disposición heroica de los espíritus libres es todo salvo un enfrentamiento con la muerte. Considerarse a sí mismo como héroe no exige mirar de frente a la muerte. Esta actitud sigue presentando a la muerte como lo opuesto de la vida. Semejante enfrentamiento no es de ninguna manera una afirmación a la existencia mortal, es un sacrificio de la vida con miras a alcanzar la gloria inmortal.

El valor heroico en su acepción clásica es dueño de la muerte porque la muerte no es más que la puerta hacia el reposo en una visibilidad de un brillo eternamente presente, que conduce a una presencia más plena que la de la vida, la presencia que confiere la gloria.

La muerte denominada heroica tiene por sentido escamotear a la muerte y por verdad hacer de ella una bella mentira. *¿A dónde le lleváis? —A la muerte. —A la gloria.* He aquí el secreto, la confesión ingenua. Al morir, el héroe no muere, nace, se vuelve glorioso, accede a la presencia, se afina en la memoria, la supervivencia secular.⁶

La moderna actitud heroica se libera de la obsesión de la inmortalidad al vaciar a la muerte de su poder de fascinación. El heroísmo designa entonces una nueva relación con la muerte que está pendiente de las circunstancias. No se trata de contrarrestar entre los seres superiores que están dispuestos a morir, actitud que frecuentemente evidencia una esclavitud a los valores viriles y, por consiguiente, al poder que los preconiza. Los desafíos exaltados —trozos de bravura suicida que ignora toda prudencia— enajenan a quienes los realizan llevándolos a una violencia de la que no son sino serviles multiplicadores. Mas puede también haber en ella momentos de conflicto don-

⁶ Maurice Blanchot, "La fin du héros", en *L'Entretien infini*, Gallimard, París, 1969, p. 549.

de ir a la muerte se convierte en un acto de resistencia, pues estar dispuesto a morir se presenta como la única actitud digna de la vida. En el heroísmo mortal, no está definida de una vez por todas, puesto que en lo sucesivo depende de la situación en la que uno se encuentra envuelto. Morir no es glorioso en sí mismo, es a veces la única libertad que le queda a uno. Y lo que cuenta es ejercitar esta libertad.

La actitud gloriosa pretendía ser una actitud superior. Ella llevaba a cabo aquello de lo que pocos eran capaces: dominar el miedo a la muerte, decidirse por el sacrificio de la vida. De ese modo, representaba un dominio supremo, ya que buscaba la supremacía hasta el óbito. Imponer su propia voluntad, tanto a sí mismo como a los demás y, por qué no, a la dueña absoluta —la muerte—, en esto consiste la fuerza de la persecución desenfadada de la gloria. En el desafío lanzado a la muerte, el espíritu heroico se exaltaba a sí mismo, puesto que era el único momento en que se sentía verdaderamente “tan dueño de sí mismo como del universo”.

Pero amar la vida es a la vez mucho más difícil que la ostentación gloriosa de la inmortalidad, al estar al alcance de “todos y de ninguno”. En efecto, ¿cómo amar la vida si no en su dimensión común? Lo supremo no es nada para quienes abrazan la vida. Lo que les interesa sobre todo es que los arrastre fuera de sí mismos: la tentación de los acontecimientos, los afectos que ellos suscitan. Antes que querer marcar a la historia con el sello de su voluntad, aspiran a una transformación tanto de sí mismos como del mundo vivido en común. Esta aspiración no tiene nada de moral, ni aun de exclusivamente voluntaria: se refiere al deseo irreprimible que anima a la existencia y tiende a implicarla en el mundo.

Ahora bien, todos los acontecimientos de la vida, incluso los más anodinos —las decepciones y las sorpresas, las coincidencias, los hechos debidos al azar, los contratiempos— pueden cambiar a quienes los viven. Si los héroes modernos no buscan la supervivencia más allá de la muerte es justamente porque aspiran a vivir plenamente todas las peripecias de su existencia. Transforman su vida en una aventura, viviendo “como al morir habrían querido haber vivido”. Para afirmar la existencia mortal, el heroísmo se vuelve contra la búsqueda de inmortalidad.

Sin embargo, esta transformación declinada a lo cotidiano es tan apta de volverse política como los elevados hechos gloriosos considerados como capaces de imprimir su marca en la historia. La implicación en el mundo ciertamente no es siempre política, pero cualquier momento de la existencia puede convertirse en ello.

No es la simple atestiguación de que una forma de vida está determinada por una alienación, sino la repercusión que su transformación pueda tener sobre la vida la que la vuelve política. La lucha entablada por las mujeres por lo que se refiere a su papel de esposas y madres tenía por fin su libertad de inscribirse, bajo otros modelos, en la vida común. "El hogar ha podido convertirse en lugar político, no por el simple hecho de que en él se verifican relaciones de poder sino porque se ha argumentado en un litigio sobre la capacidad de las mujeres a la comunidad."⁷ Las mujeres heroicas no son madres, esposas, asalariadas, desempleadas, célibes: vistas en sí mismas y en su relación con los hombres, ellas pueden ser todo esto al mismo tiempo, y aun otras cosas más. Su inclusión en la vida colectiva supera todas sus asignaciones: es igual a la de los hombres en cuanto que es igualmente cambiante, en cuanto que la libertad de las mujeres se acerca a la de los hombres en la indeterminación que afecta a todas las relaciones, incluida la de la diferencia sexual.

Cualquier hecho menor puede motivar semejante postura; basta para ello que se cuestione la distinción establecida entre lo que es indicio de lo colectivo y lo que no lo es. Esto puede ocurrir entonces por un conflicto en apariencia limitado: puesto que este último intenta satisfacer una parte desconocida de la vida en común, establece la relación con lo universal de todos.

LA INDIFERENCIA A LAS COSAS ÚLTIMAS

La influencia del absoluto no se reduce tan fácilmente. Perdura en tanto que uno le concede importancia, aun cuando sea para descalificarlo. No es posible desembarazarse de él sino mani-

⁷ Jacques Rancière, *La Mésestante*, Galilée, París, p. 56.

festando una indiferencia respecto de las cosas últimas. Ello será lo que permita volver la mirada hacia las cosas de nuestro mundo. Esta nueva indiferencia respecto de las “grandes preguntas” libera además de las “grandes respuestas”. Pues la pretendida importancia de las cuestiones fundamentales obstaculiza la curiosidad por todas las demás:

Desde antiguo se ha imaginado con temeridad allí donde no se podía afirmar nada con certeza, y se ha convencido a sus descendientes a tomar seriamente estas imaginaciones, de tomarlas por verdad, y, para acabar, con esta execrable proposición: más vale la fe que el saber. Ahora bien, lo que es necesario hoy de cara a estos fines últimos, no es el saber opuesto a la fe, *¡es la indiferencia respecto de la fe y del pretendido saber en estas materias!* —Cualquier otra cosa debe mantenernos más cerca de lo que hasta ahora se nos ha predicado como la más importante, me refiero a preguntas de este género: ¿Cuál es el fin del hombre? ¿Cuál es su destino después de la muerte? ¿Cómo se reconciliará con Dios?; y todas las expresiones posibles de estas *curiosa*. Y así como las cuestiones de las almas religiosas, no nos conciernen tampoco las de los filósofos dogmáticos, ya sean idealistas, materialistas o realistas. Todos ellos buscan lanzarnos a decidir en esos ámbitos en los que ni la fe ni el saber son necesarios [...] Es justamente en comparación con el reino de la oscuridad, situado en los confines de la tierra del saber, como el mundo claro y próximo, muy próximo, del saber no deja de cobrar valor. — Debemos volver a ser *buenos vecinos de las cosas más próximas* [...] ⁸

No estamos en condiciones de responder a los impulsos del mundo, puesto que no hacemos sino repetir nuestras propias proyecciones a través de preguntas tan vacías como la eternidad que las obsesiona: “¿Cuál es el fin del hombre?” “¿Cuál es su destino después de la muerte?” Estas preguntas no son sino *curiosa*, pues carecen de objeto alguno. Su único tenor es la solicitud y la avidez inquieta que suscitan en quienes las plantean.

Pese a su pretensión de no creer ya, sino de escrutar las cosas en todo rigor, las preguntas filosóficas persisten aún en poner la mira en los dominios donde ni la fe ni el saber son

⁸ *Humano, demasiado humano*, II, p. 166. (Traducción modificada.)

necesarios. Continúan interesándose en lo que está detrás de la contingencia de este mundo, cualquiera que sea la apelación dada a ésta más allá: idea, materia, realidad. No basta mostrar un interés en la materia o en la realidad para entrar en resonancia con ellas. Mientras se proyecte a estas últimas como verdad sustancial del mundo, continuará siéndose prisionero de la lógica metafísica, incluso religiosa, y la interrogación que se plantee no puede ser más que trascendente.

El heroísmo no corresponde a quienes se elevan hasta las grandes preguntas, sino a quienes las hacen caer en falta. Sin embargo, no se trata de confundir el nuevo heroísmo de la indiferencia con el escepticismo. Pues hasta el escepticismo más refinado refleja todavía una "necesidad metafísica". El escepticismo por mucho que compruebe el fracaso histórico de las afirmaciones a propósito de las cosas primeras y últimas, por mucho que compruebe una ausencia de certeza, no por ello deja de conservar una relación con un absoluto inalcanzable para nosotros, seres finitos. Este último perdura en su posición de absoluto y escamotea la implicación en lo que nos sucede aquí y ahora.

El heroísmo indiferente esboza una actitud nueva: su desafección por las grandes preguntas desvía la atención a otra parte. Esto no significa tratar de conocer las cosas primeras y últimas, antes que creer en ellas. Del mismo modo, no basta con mostrar que las cosas primeras y últimas se sustraen a nuestro conocimiento, por lo pronto o por siempre. Se liberan de las cosas primeras y últimas quienes despiden su propia lógica: su relación con lo que no existe se transforma en una relación con la temporalidad y el espacio. Para esta disposición heroica, el desinterés por las respuestas definitivas no es sino lo opuesto del interés renovado por las cosas provisionales e inestables de este mundo.

Lo que hace caer en falta el desapego del absoluto no es otra cosa que la idea fija del dominio: sobreviene entonces toda una serie de actitudes que renuevan nuestra percepción del mundo. Por ejemplo, la flema puede ser una manera de reconocer lo que supera nuestro querer, nuestras necesidades, nuestras esperanzas. Esta despreocupación modera la intencionalidad, brinda a las cosas la ocasión de afectarnos. No siempre ya querer saber, obtener, alcanzar; no apropiarse del mundo "sino

prestar oídos a las voces discretas de las situaciones de la vida". La ecuanimidad, apta para recibir lo que viene, permite reconciliarse con los acontecimientos cuya travesía constituye la existencia. "No exijas que lo que ocurre ocurra como tú quieres. Quiere que las cosas ocurran como ellas ocurren y serás feliz."⁹

Esta indiferencia heroica inicia una derivación moderna del estoicismo. El estoico de la Antigüedad cultivaba la aceptación de todos los accidentes del devenir remitiéndolos al Todo armonioso del que eran parte, aun si los simples mortales no llegaban a comprender la lógica de conjunto de este Todo. La voluntad estoica tenía por deber el no rebelarse contra lo que sucedía. La ecuanimidad del estoico moderno se refiere más bien a una *epoché*, situada en el límite de la metafísica y que se termina en el punto en que todos los hechos y todos los estados son iguales de derecho, iguales en la indiferencia en la que nos encontramos frente a ellos; todos son igualmente accidentales, así como es accidental la interpretación de su jerarquía y de su subordinación. Los accidentes del devenir no encubren ninguna razón superior: tienden más bien a incitar la potencia de transformación de la que la existencia es depositaria.

Volver a ser "buenos vecinos de las cosas próximas" es tener el valor de superar el desprecio a lo cotidiano que siempre ha caracterizado la investigación metafísica. El conocimiento heroico profundiza las irregularidades que salpican lo cotidiano. Ahora bien, es quizá mucho más difícil componérselas con las cosas próximas que consagrarse a la contemplación de las nobles quimeras que son "las cosas últimas y primeras". El contacto con estas cosas pasa por una cierta reserva; es necesario llegar a liberarse de su ambición de gloria para poder meterse en los procesos más subterráneos, en pos de lo imperceptible. Nietzsche recomienda una prudencia semejante a los espíritus libres:

En su manera de vivir y de pensar hay un heroísmo refinado, que se avergüenza de ofrecerse a la veneración de las masas, como hace

⁹ "Manual de Epicteto", en Marco Aurelio, *Pensamientos para mí mismo*, seguido de *Manual de Epicteto*, trad. Mario Meunier, Garnier-Flammarion, París, p. 210.

su hermano más vulgar, y que sigue silenciosamente su camino por el mundo y fuera del mundo. Aun cuando atravesase algunos laberintos, aunque entre rocas se estreche su camino momentáneamente —en cuanto llega a la luz, sigue su camino en la claridad, fácilmente y casi sin ruido, y deja a los rayos del sol jugar hasta en el fondo suyo.¹⁰

Quien se consagra a la verdad fundamental, de cualquier manera que sea —religiosa, filosófica, científicamente—, opta siempre por el confort del dogmatismo. Los dogmáticos se aferran a lo verdadero por pereza, tienden a evitar la dificultad concreta. *A contrario*, la indiferencia hacia las cosas “primeras y últimas” invita a perseverar en la complejidad inextricable del mundo. Por esto, los héroes que entran en lo cotidiano deben actuar con prudencia, incluso con paciencia; en las situaciones equívocas e indiscernibles, la excitación ruidosamente entusiasta no es de ninguna ayuda.

Ya en la Antigüedad, paciencia y valor eran considerados paralelos en la medida en que el valor consistía en soportar una prueba. Pero este aspecto del heroísmo estaba en función de la exaltación que acompaña a los actos gloriosos. En el heroísmo moderno, el acento se desplaza y la paciencia se convierte en recurso de la atención y de la espera. La prueba que debe soportar el heroísmo no consiste en estar por encima de lo mezclado, sino en marchar junto con las circunstancias, en comprender sus elementos, incluso en saber simplemente hacer digresiones para descubrir conexiones inéditas.

Esta necesidad heroica de la perseverancia es precisamente lo que hace diferir el acto de conocer de la búsqueda de una certeza. Porque el recurso a la certidumbre no es nada, nada sino la expresión virulenta de una impaciencia respecto de todo lo que se resiste a la apropiación: “¡Debemos tener de nosotros una opinión suficientemente soberbia para no adoptar posiciones subjetivas más que de frente a las cosas reales, no a esquemas! ¡Y antes soportar la duda y la travesía por el mar que desear demasiado rápidamente una certeza!”¹¹ El tomar partido por cualquier cosa apresuradamente es perma-

¹⁰ *Humano, demasiado humano*, I, p. 218. (Traducción modificada.)

¹¹ *Fragmentos póstumos*, 1879-1881, p. 649.

necer ciego a las asperezas de las que procede toda exploración de este mundo: el aferrarse a las generalidades vacías dispensa de buscar partidos. El que no soporta ningún falta —en él, en los demás, en las cosas— prefiere incluso sacrificar el equívoco de lo real a los esquemas definidos. Lo que le falta a quien “quiere demasiado rápido una certeza” no es otra cosa que el valor de buscar a tientas.

LA RESISTENCIA AL NIHILISMO

Contrariamente a la acepción que asocia el valor con el dominio y la resolución, el heroísmo parece aquí, antes bien, referirse a la indecisión que a la decisión, ponerse del lado de quien sabe esperar antes que de quien se determina. Para sustraerse a la necesidad de certeza, es necesario primero, simplemente, soportar los momentos de calma que acompañan los “flujos y reflujos” de un conocimiento sembrado de imprevistos. La inversión del heroísmo moderno se caracteriza por una resistencia a la continuidad que ilumina todas las irregularidades de la vida cotidiana.

Ahora bien, esta continuidad es el efecto de una cuantificación que se impone más y más a todas nuestras vivencias temporales, al punto de imponerles su medida. Todas las formas de actividad, de reposo, de percepción, se descomponen y organizan más y más según el tiempo del reloj. Por todas partes y en todo momento se mide el paso del tiempo, en segundos, en minutos, en horas: esta compatibilidad despiadada impide las distorsiones rítmicas, los tiempos que parecen más largos o más cortos, incluso el olvido mismo del tiempo que pasa. Esta tendencia a integrar el tiempo en cantidades formales surge con el desarrollo de la fuerza de trabajo, que se vende por horas. El fenómeno del tiempo mensurable se impone con la proletarianización de nuestras existencias.

Existe, por tanto, una ventaja extrema en hacer operar infatigablemente los mecanismos, reduciendo los intervalos de descanso a la menor duración posible: la perfección en la materia sería el trabajar por siempre [...] Se ha introducido así en el mismo taller a los dos sexos y las tres edades explotadas en rivalidades, de frente, y si

podemos hablar en estos términos, arrastrados sin distinción por el motor mecánico hacia el trabajo prolongado, hacia el trabajo de día y de noche, para aproximarse cada vez más al movimiento perpetuo.¹²

Nietzsche rechaza a su manera esta explotación conjunta del tiempo y de los hombres con fines de acumulación:

Trabajo y aburrimiento. Buscarse un trabajo por salario —en eso son iguales casi todos los hombres de los países civilizados—: para ellos, el trabajo no es más que un medio, y no un fin en sí mismo; por eso son poco refinados en la elección de trabajo que, a sus ojos, no cuenta sino por la promesa de apreciables ganancias. Ahora bien, existen algunas personas raras que prefieren morir a trabajar sin *alegría* en el trabajo; son esas naturalezas inclinadas a elegir y difíciles de satisfacer, quienes no se contentan con una ganancia considerable cuando el propio trabajo no constituye la ganancia de las ganancias. A esta categoría de hombres pertenecen [los artistas] y los contemplativos de toda índole, pero también los ociosos que pasan toda su vida de caza, en viajes o bien en intrigas y aventuras amorosas. Todos éstos quieren trabajo y necesidad en tanto a ello se halle asociado el placer, y el trabajo más duro, más penoso, si es preciso. De otra forma, son de una decidida pereza, aun cuando ella entrañe el empobrecimiento, la deshonra, y poner en peligro la salud y la vida. No temen tanto el aburrimiento como el trabajo sin placer: tienen incluso necesidad de mucho aburrimiento si quieren que su *propio trabajo* les resulte bien. Para el pensador y para todos los espíritus inventivos el aburrimiento es esa desagradable “calma chicha” del alma que precede a la feliz navegación y a los vientos alegres; tiene que soportarlo, que *surta* efecto en él: —¡es esto precisamente lo que las naturalezas más débiles no pueden obtener de sí mismas en modo alguno! Ahuyentar el aburrimiento sin importar por qué medio resulta tan vulgar como el hecho de trabajar sin placer.¹³

A primera vista, la distinción entre quienes “no temen tanto el aburrimiento como el trabajo sin placer” —los artistas, los contemplativos, pero más generalmente los desocupados, y

¹² Baron Dupin, “Rapport à la Chambre de Paris”, 1847, citado en Benjamin Coriat, *L’Atelier et le chronomètre*, Bourgois, París, 1979, p. 66.

¹³ *La gaya ciencia*, p. 72. (Traducción modificada.)

para quienes el trabajo es un medio para procurarse una ganancia— parece reproducir con mucha exactitud la división del trabajo que impuso el capitalismo. En efecto, oponer el aburrimiento necesario a los artistas, a los contemplativos o a los desocupados, a la necesidad de ganar un salario, ¿no es concebir “la ociosidad” como no-trabajo, como el privilegio de quienes no están obligados a ganarse su vida y, por tanto, como un “tiempo libre”?

Si la ociosidad de los desocupados no hacía verdaderamente sino dar vigencia a esta distinción convenida entre lo penoso del trabajo y la futilidad de los ratos libres, el arte y la contemplación emparentadas con estos últimos estarían perfectamente integradas al orden existente y por ende sometidos a él. Su “placer” no sería sino el reverso reconfortante que confirma la necesidad de un trabajo no libre, que consuela de su obligatoriedad al procurar un poco de dispersión. Semejante arte no tendría otra función que la de *adormecernos*.

En pocas palabras, si la búsqueda del “placer” no expresaba más que el sueño de escapar de la obligatoriedad del trabajo, la ociosidad estaría enteramente “reconciliada” con lo que está ya dado. T. W. Adorno denuncia al tiempo libre que supuestamente nos reconcilia con el trabajo, fustigándolo con ironía:

El verso “La vida es grave; el arte, alegre” concluye el prólogo del *Wallenstein* de Schiller. [...] Su máxima no tiene otro fin que el de aleccionar, lo que la vuelve completamente ideológica, parte integrante del tesoro doméstico de la burguesía, propia para ser citada cuando a ello se presten las circunstancias. Porque ella viene a fortalecer la distinción bien afianzada y universalmente admitida entre los oficios y los ocios. [...] El idealista no puede más creer que un cambio concreto sea posible. Durante este tiempo, mantiene sus ojos fijos en el efecto producido por el arte. Con todo y la nobleza de su actitud, él prefigura a fondo este estado en que la industria cultural prescribe al arte como una inyección de vitaminas para los hombres de negocios fatigados.¹⁴

Ahora bien, es precisamente esta complementariedad circular de la dispersión y del trabajo sin placer la que rechaza el

¹⁴ Theodor W. Adorno, “L’art est-il gai?”, en *Notes sur la littérature*, Flammarion, París, 1984, p. 429.

elogio nietzscheano de la desocupación. Los desocupados son heroicos en su aversión manifiesta al trabajo alienado. Su ociosidad no se refiere a que podrían sufragar cualquier ocio. No son *puddientes* en busca de diversión pura, ni siquiera ociosos propiamente hablando. Tan sólo se resisten a la alienación negándose a renunciar a una actividad en la que están incluidos además el juego, la contemplación, la calma chicha, la palabrería, la divagación. En resumen, desean un trabajo que no coincide con la labor sino que corresponde a un modo de vida.

Estos héroes prefieren su propia inutilidad a un trabajo que no tenga ningún sentido en sí mismo, no quieren *perder su vida para ganarla*, ni ocupar sus ratos libres en olvidar el absurdo de semejante vida: "Me han dicho: dame tu sangre y yo te daré una tableta de aspirina".¹⁵ A veces son héroes de la noche, deseosos de vivir algo distinto de su propia alienación, robándole el tiempo de leer a la noche destinada al descanso, "en el esfuerzo por retardar hasta el límite extremo la llegada del sueño que repara las fuerzas de la máquina servil".¹⁶ Su rechazo de una vida gobernada por la acumulación revela el furor nihilista que determina el modo de producción capitalista.

LOS HÉROES DESOCUPADOS

Si nos atenemos a las definiciones sociológicas del arte y de la contemplación, corremos el gran riesgo de dar continuidad a la división del trabajo que se trata de criticar. El genealogista se abstiene de semejante proceder. Pero no recurre más a una definición esencialista: se contenta con especular sobre el poder de resistencia y de emancipación que imbuje estas actividades. El arte y la contemplación dependen del heroísmo en cuanto desbaratan la oposición entre ocio y trabajo. Para dedi-

¹⁵ Canción cabileña.

¹⁶ Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires*, Fayard, París, 1981, p. 8. *La noche de los proletarios* honra a quienes decidiendo no soportar más su exclusión del pensamiento, prendados de las letras y de la reflexión, queriendo escapar de su condición no mediante una ascensión social sino por la participación en su crítica, mediante la elaboración de utopías políticas y sociales, robaron a su tiempo de descanso el tiempo para pensar, perturbando la lógica de reproducción a la que estaban obligados y a punto de perecer en ella.

carse a ellos, se precisa saber soportar el suspenso de esta dicotomía. El aburrimiento del desocupado es crítico en tanto que resiste el recubrimiento de la nada que produce el tiempo libre para el consumo; es afirmativo en la medida en que intenta acoger favorablemente al placer en el trabajo mismo; introducir en él algo más que la obligación económica de la conservación de sí mismo.¹⁷

En tanto que crítica de la nulidad del sentido que constituye la búsqueda de ganancia, el aburrimiento es, de entrada, una crítica de la sobrevaloración del trabajo que caracteriza a la búsqueda desenfrenada de cada vez mayor riqueza. La "nada" del desocupado se rebela contra la "nada" de una perpetua explotación del tiempo. Experimentar el paso del tiempo antes que agotarlo.

[...] Ya no se tiene tiempo ni fuerza para las maneras ceremoniosas, para la amabilidad que describe rodeos, para todo el ingenio de la conversación y para cualquier *otium* en general. Pues la vida a la caza del lucro obliga incesantemente a gastar el propio espíritu hasta el agotamiento, al tiempo que se está constantemente preocupado en disimular, en obrar con ardides o tomar ventajas: la virtud esencial consiste ahora en ejecutar algo en menos tiempo que otro lo haría. Y así, raramente quedan horas en que la *probitas* esté permitida: pero en esas horas uno se halla cansado y desea no sólo "dejarse ir", sino también *tenderse* cuán largo y basto se sea [...] ¡Qué aflicción la de esta creciente sospecha que recae sobre cualquier goce! El *trabajo* tiene asegurada de ahora en adelante a la buena conciencia de su lado: la propensión a gozar se denomina ya "necesidad de descanso" y comienza a resentirse como sujeto de vergüenza.¹⁸

Para poner de manifiesto la resistencia heroica que la desocupación opone a la supresión del tiempo mismo, es necesario recordar cómo, históricamente, la desvalorización de este mundo se prolonga en una negación que lo invade todo, incluida la propia esfera trascendente. La trascendencia no es sino la forma hipostasiada de un rechazo de este mundo, quimera de una sustancia superior. En el nihilismo, esta negación

¹⁷ Más adelante, nos consagraremos al análisis de la dimensión alegre del conocimiento.

¹⁸ *La gaya ciencia*, p. 208.

es llevada a su clímax, toda vez que no concierne sólo a este mundo, sino que llega a negar todo sentido, hasta un sentido que estuviere fuera del mundo. No es solamente la vida la que se halla devaluada en nombre de la superioridad de un absoluto, sino que la desvalorización enloquece, y acaba por apoderarse del absoluto mismo. Aquí, la negación afecta a todo, lo mismo lo de aquí abajo que lo de más allá, sin que empero se disuelva su oposición. La nada es puesta en lugar del absoluto, se halla ella misma absolutizada. Según esta lógica, el mundo está aún relacionado con algo más que él mismo; sin embargo, esta vez, se halla reducido a una pura nada.

Bajo esta forma, el nihilismo crea un régimen de existencia en que la fuerza de negar es el elemento dominante y motor. El nihilismo, tal y como fue analizado por Nietzsche, no puede ser simplemente asignado a un período histórico particular, porque su despliegue corresponde a una cierta forma de concebir el tiempo histórico. Según esta concepción, la historia está animada de cabo a rabo por un furor negativo, y es ésta la lógica que condena al mundo a hundirse en la decadencia.

En el mundo de los negocios, el nihilismo tiene por forma el carácter arbitrario y destructivo del modo de producción capitalista. Es esta nada la que imbuye el trabajo reducido al salario y que se persigue en la dispersión del tiempo libre. El esfuerzo que dedican los espíritus a embrutecerse hace eco a la alienación del trabajo determinada por la sola obligación económica. Su agitación incesante los aliena hacia la pesadilla de la mercancía: reafirman sobre sí mismos el círculo del que buscan desesperadamente salir.

En la medida en que está considerado dentro de este círculo lógico del dinero, el tiempo libre o bien remite al hastío o bien imita la performatividad del trabajo. Por lo demás, embrutecimiento o agitación son finalmente todo uno: una huida. Semejante actitud de evasión remite a la última consecuencia del nihilismo, a ese estado decadente en el que la voluntad misma de nada se agota, en que el hastío invade y nivela todo.¹⁹ La dispersión no es más que un efecto secundario de esta fatiga, su

¹⁹ Para un análisis más profundo de las diferentes variantes del nihilismo, nos remitimos a Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962, capítulo v: "El superhombre: contra la dialéctica", pp. 170-222.

turbulencia remite a la inanidad de un movimiento en forma de bucle que lo allana todo en la perpetua vigencia de la misma nada. Los espíritus invadidos por esta nada ni siquiera se sienten abrumados por ella. Simplemente entornan los ojos, "últimos hombres" satisfechos de que no les ocurra nada más.²⁰

Para luchar contra esta nivelación, los héroes se arman de su aburrimiento. En lugar de dejarse capturar por la seducción de la nada, no dejan de insistir en su deseo de existir fuera de las normas dominantes, cuando ya todo parece haber sido comprendido, interpretado, descubierto, cuando incluso parece no quedar, en apariencia, sino dar vuelta eternamente en redondo. El aburrimiento es un heroísmo de la disfunción, una forma de permanecer presente en lo que no marcha, en todos los sentidos del término. Prestarse a los obstáculos y a los desvíos que engendran las anomalías, pero asimismo negarse a funcionar: a no marchar. Así ganan tiempo quienes quieren evitar ser aspirados por el círculo del mercado.

La vacuidad es un momento de la libertad dirigido hacia el movimiento perpetuo de la acumulación. La insurrección modesta de la ociosidad agarrota la máquina. No conformarse más con el *tiempo* desenfrenado destinado a volver rentable el conjunto de la vida "segmentándola", sino mezclar sus divisiones estancadas, minuciosamente ordenadas, producir perturbaciones: he aquí la divisa heroica de los recalcitrantes. La libertad así ganada es la de poder sortear las dificultades que se presentan a un ritmo que no está determinado con anticipación. El heroísmo ocioso restituye un tránsito de lapsos de tiempo cuyos intervalos no están determinados ni en su duración, ni en su cualidad.

En la época del nihilismo, resistir a la facilidad de la comunicación pasa por una propensión a la ensoñación y a la soledad. Ellas son accesibles a quienes están de acuerdo en estar disponibles, libres de cualquier compromiso y en permanecer así:

Estás libre esta tarde —Sí, mas permíteme seguir estándolo. Es necesaria esta distinción, pues si digo solamente: "Sí, estoy libre",

²⁰ En la obra de Nietzsche, el último hombre es la figura antiheroica por excelencia. Aun cuando no la tematice, el carácter polémico de este libro se dirige contra todas las figuras emparentadas con el último hombre.

el interlocutor interpreta en su lenguaje, que no es sin duda literalmente éste: "De acuerdo, abórdame, distraeme. Prívame de mi disponibilidad, de mi ingravidez. [...]". El hombre que pregunta a una mujer: "Estás libre" (o "Estás sola", considerada como sinónimo [...]) se encuentra en la misma disposición que quien, en el cine, en el restaurante, en el tren, inquiere: "¿Está libre este lugar?" Sí. Entonces lo ocupa. No hay ninguna razón para que permanezca vacío. Es un vacío inútil.²¹

Desde esta perspectiva el ejercicio de la paciencia resulta ser menos un esfuerzo repetido con miras a alcanzar la perfección, que la perseverancia en la indecisión. En un mundo saturado de nada, el nihilismo pasivo amenaza constantemente el deseo. Contra esta obliteración del deseo, el nihilismo activo se da el tiempo de soñar, como Oblomov, héroe de la vacuidad por excelencia: se esconde en su entorpecimiento, lo prolonga, dando al traste así con todo lo que se espera de él. Esta dislocación no es nada más ni nada menos que la insistencia, contra la clausura de la evidencia que la amenaza, del tiempo necesario para el acto de sentir, de vivir, de bifurcarse.

La desocupación de los héroes modernos se desmarca de la paciencia en la acepción clásica del heroísmo. Porque este último tenía por temporalidad la del instante decisivo, correspondía a la refulgencia de un presente indivisible. Y la resistencia asociada con esta refulgencia era un esfuerzo de la voluntad, una resolución continuada en la prueba; es Hércules acometiendo sus 12 trabajos, Aquiles alimentando su cólera, Ulises concluyendo su viaje.

Ahora bien, en la modernidad, el estar desocupado se vincula con la ausencia de objetivo, y la paciencia consiste en soportar el vacío. La resistencia heroica de la "nada" no transcurre antes o después del conocimiento, sino que acoge favorablemente al tiempo que pasa en el acto mismo de conocer. Este nuevo heroísmo ocioso anuncia el advenimiento de una época en y por los contratiempos, que deshacen la regularidad de las jornadas empleadas y ocupadas.

Esta victoria [de la inutilidad], ahora, es un poco la que Henri se propondrá. Al final del corredor rebajado del primer piso, al fondo

²¹ Chantal Thomas, *Comment supporter sa liberté?*, Payot, París, 1998, p. 62.

de un ala especialmente desierta del gran hotel medio vacío, entra deleitosamente en la habitación en la que su maleta sin abrir descansa sobre el portaequipaje. No abrirla, dejar la habitación en su estado de pureza anónima. Correr el cerrojo; tenderse sobre la cama con las manos estiradas, y sentir bajo la nuca la frescura de la propia tela. Son las cuatro, se le espera donde el monopolista del carbón Sambre-Escout, debe pasar al puerto donde el barco *Juliane* está retrasado en su desembarco; debe telefonear a su oficina; haría bien asimismo en ver a su agente de bolsa. Desiste de ello; elige esta gloria secreta de yacer horizontalmente en medio de un mundo de trabajo.²²

Lejos de ser un simple *tiempo muerto*, la ociosidad participa irreductiblemente del acto de conocer, es su tangente expectativa. En el heroísmo moderno, se invierte la acepción corriente de la relación entre lo activo y lo pasivo. La desocupación produce una resistencia positiva —*activa*— a la tendencia —*pasiva*— de renunciar al esfuerzo de pensar.²³

EL DEVENIR DE "TODOS Y DE NADIE"

"Nosotros, espíritus libres, que llegamos a ser lo que somos." Pero, ¿de dónde procede la inclinación de cambiar, de dejar de lado las balizas ciertamente apremiantes, pero en resumidas cuentas tranquilizadoras del orden establecido para embarcarse en el espacio inquietante de lo desconocido? ¿Y semejante reconquista del deseo en contra de la servidumbre, no se revela tanto más difícil cuanto esta última es voluntaria?

Para hablar con propiedad, Nietzsche no dice estrictamente nada sobre los espíritus libres; son ellos quienes, desde el interior de su texto, enuncian su deseo de libertad como el de "nosotros". Nosotros: nadie está exento de esta búsqueda difícil, nadie se halla confrontado a ella completamente solo, y nadie es en ella idéntico. El deseo de emancipación es siempre obra de una relación con los otros: es la diversidad efectiva en

²² Marcel Thiry, "La Couleur", en *Romans, Nouvelles, Contes, Récits*, André de Rache, Bruselas, 1981, p. 44.

²³ Una de las características principales de lo *kitsch* es la del horror al vacío, la de llenar, de recargar el espacio.

la que estamos sumergidos la que nos separa del solipsismo propio de toda ilusión de identidad. Nosotros los héroes somos estrictamente indiscernibles, la inminencia de nuestra alteración tiene por condición nuestro anonimato colectivo.

Para Nietzsche, la inminencia heroica de “nosotros” ya no es simplemente del orden de una tarea o de una determinación de la libertad, sino que hace aflorar de manera radical la cuestión de la dirección en la reflexión filosófica. Entre quienes inauguran la modernidad, la escritura nietzscheana es una de las que va más lejos en la ruptura con toda lógica arquitectónica en provecho de una puesta en juego explícita de esta dirección.

En su texto, la estructura retórica no es un elemento accesorio u ornamental de la emancipación que predica, es su motor esencial. Es necesario, por tanto, liberarse del impulso de la dirección a la que Nietzsche nos intima responder. Se comprueba, pues, que el conocimiento de sí mismo adquiere un cariz muy extraño. En un pasaje de *La gaya ciencia*, el filósofo articula la exigencia de conocerse alternando diálogo, exhortación, monólogo, descripción. Todos estos incisos son enunciados por “nosotros, que queremos llegar a ser lo que somos”:

Quien juzga que “en este caso todos deberían actuar así”, aún no ha dado ni cinco pasos en dirección del conocimiento de sí mismo; de otro modo, sabría que no hay ni puede haber dos acciones idénticas —que toda acción realizada lo fue de una manera única e irrepetible, y que será lo mismo con cualquier acción futura; que todas las prescripciones del actuar conciernen solamente al grosero aspecto exterior (aun las prescripciones más interiores y más sutiles de todas las morales habidas hasta ahora) —que por ellas es posible sin duda alcanzar una apariencia de igualdad, *pero nada más que una apariencia*, —que toda acción, si se la examina y reconsidera, es y será siempre una cosa impenetrable —que nuestras opiniones de lo que es “bueno”, “noble”, “grande” nunca pueden ser *demostradas* por nuestras acciones, porque cada una de ellas es irreconocible —que si nuestras opiniones, nuestras apreciaciones y nuestras tablas de valor se cuentan entre las más poderosas palancas en el mecanismo de nuestras acciones, resulta que en cada caso particular es imposible demostrar cuál ha sido la ley de su mecanismo.²⁴

²⁴ *La gaya ciencia*, pp. 213-214. (Traducción modificada.)

Avanzar en el "conocimiento de sí mismo" sólo es posible si no se intenta ya identificarse con un ideal general, si no se mide uno ya con un deber-ser planteado como válido en todos los casos. Conocerse a sí mismo exige pues, primeramente, percibir la inadecuación de sí mismo en toda identidad estable. Dejamos de estar sometidos a la opinión cuando dejamos de entender "nuestras" acciones como casos subsumidos en una ley absoluta, ordenados conforme a un ideal dictado por el pasado. Nos salimos fuera del "uno" al considerar nuestras acciones como hechos singulares cada vez, imposibles de compararse, que no acusan regularidad alguna. La distinción heroica reviste la forma paradójica de lo indeterminable: avanzar en el conocimiento de sí mismo exige abandonar cualquier voluntad de sostener opiniones sobre lo "bueno", lo "noble", lo "grande" para experimentar lo que es incognoscible.

El texto evoca "lo incognoscible", "lo impenetrable", pero esta designación no remite a una dimensión inefable, inalcanzable por el conocimiento. Por lo contrario, son quienes creen conocer la identidad exclusiva del bien, de lo grande y de lo noble los que no responden a la exigencia heroica del conocimiento. Porque cuando pretenden delimitar el valor absoluto de éstos, reducen el futuro a no ser más que una reproducción del presente, y de hecho no hacen sino apegarse a valores ya establecidos. Sucumben al "uno" cuando la relación heroica con el tiempo consiste en liberarse de la sumisión al pasado:

*Limitémonos, pues, a la purificación de nuestras opiniones y nuestras apreciaciones de valor, a la creación de nuevas y propias tablas de valores: ¡pero no queremos más racionalizaciones sobre el "valor moral de nuestras acciones"! ¡Sí, amigos míos! ¡Ha llegado el momento de que nos disguste toda la charlatanería moral de unos respecto de los otros! ¡Pronunciar juicios en nombre de la moral debe repugnar a nuestro buen gusto! ¡Dejemos esa charlatanería y ese mal gusto para quienes no tienen nada mejor que hacer que arrastrar un poco más lejos el pasado a través del tiempo, para quienes nunca son ellos mismos presente —la gran mayoría! En cuanto a nosotros, queremos llegar a ser lo que somos: ¡los nuevos, los únicos, los incomparables [...]*²⁵

²⁵ *Ibid.*, p. 214. (Traducción modificada.)

Quienes pretenden defender el valor absoluto de las cosas no hacen sino dar vigencia al pasado, "arrastrar un poco más lejos el pasado a través del tiempo". Más aún, ni siquiera viven en el presente, tanto los domina el pasado. De este modo, el conocimiento de sí mismo se inscribe en una ruptura con esta subdeterminación que procede del pasado.²⁶

Esta ruptura hace surgir un "nosotros" orientado hacia un porvenir que no prolonga el pasado, sino que abre sobre lo que no es todavía, la modalidad temporal de lo desconocido. "Nosotros" no es el común en tanto que Uno, sino la indeterminación común que está al principio de nuestra existencia colectiva. Lo incognoscible representa a este porvenir común como lo que todavía no está apropiado, como lo que aún está por suceder: el heroísmo no tiene nada que ver con una resolución, sino que se halla suspendido de lo que todavía no es. Y el conocimiento característico de este heroísmo es la apertura hacia lo que es inesperado; es esto lo que constituye su presente. Conocer exige, pues, no orientarse más hacia lo que es ya conocido, sino interesarse en la extrañeza de reserva en éste. Nuestro heroísmo consiste en acoger lo posible, no como lo que es probable, sino como lo que es imprevisible.

La temporalidad del conocimiento heroico de sí mismo concede la supremacía al porvenir, y tiene por expresión el llegar a estar en común con quienes conocen. Es decir que estos espíritus no podrán conocerse sino cuando ellos no se reconozcan más. Para liberarse de las sentencias morales es necesario no ocuparse de su identidad: sólo quienes se consideren como desconocidos podrán reconocerse como diferentes de lo que eran hasta ahora. Esto es lo que constituye la dimensión a la vez anónima e indefinida de su heroísmo.

La emancipación es apertura hacia el porvenir en lo que éste tiene de indeterminado. Por consiguiente, la exigencia de emancipación no puede formularse como un deber-ser, en el modo normativo; no puede ya separar a quienes estarían ya liberados y a quienes no lo estarían. Porque semejante partición supone que la liberación misma sea apropiable antes que venidera, "incognoscible" como lo sugiere el texto.

²⁶ No hacemos aquí sino recuperar la creencia tal como se desprendía de la parte crítica, a saber: como históricamente primera.

Pero la primacía concedida al porvenir tiene sobre todo implicaciones radicales en lo que concierne a la dirección. Si la invitación a la liberación intenta fortalecer la afirmación de una diferencia individual, no podría dirigirse a la razón en el hombre, a una facultad que fuese la misma en todos; sino que ya no puede dirigirse a lo que conoce de unos y otros, a caracteres particulares. La invitación a liberarse no se dirige a quienes somos ya, a las propiedades, cualidades, facultades que nos determinan, sino a lo que no somos todavía, a la posibilidad irreductible de que nos volvamos otros distintos de los que somos: ella requiere en todos y cada uno lo desconocido como recurso común a todos.

Es posible señalar que Nietzsche incluye a quienes se dirige en la enunciación, porque las exhortaciones a depurar sus opiniones, a limitar sus sentencias morales emanan todas de un "nosotros", y que se trata de "nosotros que queremos llegar a ser lo que somos". La dedicatoria a "mis amigos" no hace sino confirmar esta conclusión. Esta forma de destinación que se encuentra constantemente en la pluma de Nietzsche puede ser denominada *captatio benevolentiae*. En su primera acepción, la *captatio benevolentiae* es una figura del discurso que hace pronunciar la exhortación o destinación a aquellos mismos a los que va dirigida: mediante esta inclusión, la enunciación hace entrar en escena a los destinatarios como ya captados por las palabras emitidas. Incumbe a éstos, pues, manifestar explícitamente su disensión si no quieren parecer de acuerdo con lo que se ha expuesto: por esta vez, el discurso transforma la neutralidad misma de aquellos a quienes va dirigida en una benevolencia para con ellos.

La predilección de Nietzsche por una figura del discurso que implica el acuerdo de sus destinatarios, cuyo efecto de persuasión yace en la abolición de la diferencia entre éstos y el locutor, puede parecer contradictoria con su intención emancipadora. Para comprender cómo la *captatio benevolentiae* puede debilitar el apremio de la identidad, es necesario mostrar de qué manera funciona cuando se trata no de persuadir, de producir un acuerdo, sino de incitar a lo desconocido.

El problema del "nosotros" en el texto de Nietzsche puede formularse de la siguiente manera: ¿cómo la parte de extrañe-

za de los espíritus a los que va destinada la invitación a liberarse del pasado puede ya participar de la enunciación, aun cuando lo desconocido aún está por venir? Aquí, la *captatio benevolentiae* no provoca la adhesión a un propósito, sirve para señalar la implicación del porvenir en nuestro presente. La inclusión en la enunciación incita a lo desconocido en la medida en que insiste en el *ya-allí* del *no-todavía*, en el acceso al porvenir que constituye nuestro presente mismo.

La incitación a "convertirse en lo que se es" no puede alcanzar a su destinatario cuando éste permanece idéntico a sí mismo, cuando está seguro de conocerse, puesto que es precisamente en y por el boquete que abre esta seguridad por donde se precipita con violencia el porvenir, por donde se lanza el devenir.²⁷ Este estímulo no puede por tanto alcanzar al destinatario sino trastornándolo, haciendo vacilar su identidad. Así, puesto que la exhortación alcanza a su destinatario, éste habrá renunciado a pronunciar sentencias morales, restringe y depura sus opiniones: se habrá ya desenamorado de sí mismo.

La inclusión de los destinatarios en la exhortación señala su aspecto performativo, porque ésta no invita únicamente a liberarse, produce la ruptura a la que invita. El efecto de la exhortación actúa como por rebote: al momento en que ellos responden a la invitación de romper con el pasado, los destinatarios habrán ya sido liberados de su influencia. De este modo, "nosotros" nos convertimos en otros de acuerdo con un efecto de "fuera de tiempo": nuestro devenir heroico se manifiesta cuando alguien se queda tan sorprendido de sí mismo como de los demás.

Semejante heroísmo ocurre en una constelación que arruina la evidente comunidad de la *doxa*. Cuando nosotros no nos reconocemos ya, experimentamos nuestra diferencia de lo que somos primera y más frecuentemente, a saber: presa de las opiniones y de las sentencias pasadas que constituyen el estado de hecho. El heroísmo implicado en esta diferencia es un

²⁷ En este lugar, no tratamos la dimensión "creadora" de esta abertura en el porvenir; en efecto, es necesario primero analizar la estructura de la destinación que permite acceder a éste si queremos cuestionar la noción de arte que la relación con el porvenir pone en juego.

poder de desorden. Por consiguiente, la diferencia entre “nosotros” —en lo que queremos convertirnos— y la “mayoría” —que únicamente hace prevalecer el pasado— podría reflejar sencillamente una dicotomía.

“Nosotros” no somos espíritus distintos de aquellos que pertenecen a la “mayoría”, provenimos de ella. Nosotros “nos convertimos en lo que somos”, nos sustraemos de la mayoría cuando rompemos con el pasado que hasta el momento nos constituía, cuando nos alteramos. Y esta alteración no constituye la producción de una nueva identidad, sino la irrupción del “todavía-no” que usurpa la propia identidad, que la abre a lo que está por venir.

Si se sigue la lógica de la exhortación, ya no resulta posible comprender a la “mayoría” y el “nosotros” según la acepción puramente numérica o empírica de los términos de “mayoría” y de “minoría”. No se puede ya concebir lo que distingue a la mayoría de los otros como una infranqueable barrera.²⁸ La denominación de “mayoría” no designa a la mayoría empírica de los espíritus, sino la influencia del pasado en tanto que constituye nuestro presente, a saber: en tanto que produce la creencia en que el estado de hecho es idéntico a “la realidad” de las cosas. Poco importa que se declare a esta “realidad” como empírica o ideal, mientras se continúe postulando una realidad idéntica.

Correlativamente, “nosotros” no somos una minoría circumsrita que alguna propiedad o cualidad sustancial volvería apta para esta ruptura, por oposición a una mayoría que sería intrínsecamente incapaz de ella. Nosotros sólo podemos convertirnos en lo que somos a condición de exceder cualquier determinación que nos confine al interior de lo idéntico, acogiendo la indeterminación que nos constituye irreductiblemente. “Nosotros” no designa ni una minoría empírica de los espíritus, ni la formación de una elite particular, sino a los espíritus que rompen con el pasado, se separan del estado de hecho, y aprovechan la oportunidad de convertirse en otros diferentes de lo que ya son. Es posible mantenerse en esta posición de la oportunidad, pero ésta no cuaja nunca en un rasgo permanen-

²⁸ Lo que está en juego en esta distinción es evidentemente, además, el *status* del “rebaño”, de los “esclavos” en relación con los aristócratas.

te, puesto que se afirma siempre *in actu*, en un exceso de lo propio. El heroísmo del devenir es ocasional, no esencial.

Esta lectura de la relación entre la "mayoría" y "nosotros" no intenta de ninguna manera borrar la ambigüedad de esta distinción. Es posible señalar que la proposición de "dejar esa charlatanería y ese mal gusto a la mayoría" sugiere que aun cuando rompamos con el pasado, algunos no podrán dejar de seguir sometiéndose a él. Según este concepto, "nosotros" no nos convertimos en lo que somos sino deslindándonos de quienes quedarán para siempre prisioneros del pasado, quienes "nunca llegan a ser ellos mismos presente".

Considerada en este sentido, la invitación a liberarse sería además una invitación a elevarse por encima de la "mayoría". Lo que quiere decir finalmente que el mantenimiento de la servidumbre revelaría ser una condición invencible para la liberación de algunos. Desde este punto de vista, "convertirse en lo que se es" procede de una jerarquización cuyo pedestal es el estado de hecho: la liberación de algunos no puede ni debilitar ni interrumpir este último, puesto que su ganancia en libertad reposa sobre su mantenimiento.

Ahora bien, la liberación de la servidumbre que descansa en el avasallamiento mantenido de la "mayoría" no nos emancipa de la influencia del pasado, planta a la servidumbre como fundamento mismo del devenir. Vista desde esta perspectiva, la servidumbre ya no remite a una negación históricamente constituida que justamente se trataría de suspender, sino que adquiere una condición de verdad: figura como ley esencial de la historia. Puesto que la liberación coincide con una elevación por encima de la negación, el devenir histórico de "nosotros" no remite ya a la indeterminación de la existencia como tal, sino que trasciende "aristocráticamente" a la "simple" existencia, servil por esencia.²⁹ La enumeración de todas estas consecuencias se encuentra en la propia pluma de Nietzsche, por ejemplo en esta afirmación: "Cualquier elevación del tipo

²⁹ No dejaremos de problematizar esta condición: ¿la afirmación de una diferencia individual remite a la producción de un tipo superior, o bien el devenir no es irreducible a un tipo, no es lo que excede a la misma tipologización? Mas para abordar esta cuestión, debemos primeramente comprender cómo la afirmación se libera de cualquier tipo de espíritu denegador del que proviene.

‘hombre’ ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática —y siempre será así: la obra de una sociedad que cree en múltiples escalones de jerarquía, en diferencias de valor entre un hombre y otro y que, de una u otra manera, tiene necesidad de la esclavitud”.³⁰

Este breve resumen de la concepción jerárquica que aún persiste en la reflexión de Nietzsche sobre la liberación y sobre el devenir debe permitir precisar el sentido de la interpretación expuesta aquí. No basta con identificar una dimensión conflictiva del texto, para sostener a continuación que sólo una invitación a liberarse que fuese dirigida a todos y cada uno acogería favorablemente a la reserva de lo inesperado en el porvenir, permitiría a un espíritu tener acceso a su inconstancia. El análisis de la exhortación demuestra que, por su forma, la invitación rechaza la exclusividad aristocrática que aparece en su declaración, que la interlocución implica de hecho a todos y cada uno.

Más aún, resulta que la inclusión de los destinatarios —nosotros— en la enunciación señala el efecto de fuera de tiempo en y por el cual se suscita la liberación: en el momento en que responde a la invitación de liberarse, un espíritu habrá dejado de ser idéntico a sí mismo, y estará, por tanto, ya convertido. Pero esta inclusión tiene también por efecto volver a la emancipación indisociable de una relación con el otro. Porque un espíritu contado entre “nosotros”, un espíritu que se libera, lo habrá siempre hecho ya en respuesta a una invitación. Por esto es necesario concebir al heroísmo como constelación. Ni la hazaña de un solo espíritu, ni aun la de un grupo unificado, podrá jamás dar cuenta de la parte de exhortación que informa al heroísmo del devenir.

Todo espíritu que se emancipa se halla en posición de destinatario, es esto lo que marca su inclusión en la enunciación: el deseo de liberarse de la identidad de su sí mismo no puede proceder de sí mismo, nos viene siempre de otro. Este otro no es tal o cual otro que conozcamos, es cualquier otro en tanto

³⁰ *Más allá del bien y del mal*, p. 180. (Traducción modificada.) Señalamos desde ahora que cuando Nietzsche concibe el devenir a partir de una estratificación permanente, considera el porvenir (y, por ende, la historia) no como lo que viene sino como la producción de un nuevo tipo superior de hombre. Volveremos sobre este punto.

que no lo conozcamos. Porque lo que conozcamos ya de un espíritu no puede alterarnos, no puede más que confirmarnos en nuestra propia identidad; no es sino el encuentro con lo que hay de inesperado en el otro, la experimentación de la distancia que nos separa de él, lo que nos permite apartarnos de nosotros mismos. Es entonces de su asombro de lo que nosotros mismos nos asombramos, de su alegría de la que nos regocijamos, con su amor con el que nosotros mismos amamos.³¹ Así, la diferencia de un sí mismo a un él mismo procede de la diferencia de espíritus entre ambos.

La liberación se debe a la diferencia entre envío y exhortación. Hemos visto que esta diferencia establece la comunidad del presente y del ausente, señala el *ya-allí* del *no-todavía*. Por esta razón, puede decirse que conjuga a "todos y a nadie". En nuestra invitación a dejar de lado la identidad, "nosotros" no nos dirigimos a alguien que sea ya tal o cual; "nosotros", como destinatarios que accedemos a esta invitación, somos cada hijo de vecino que se habrá desamorado de sí mismo, que se habrá convertido en otro.

A la vez, siempre, "todos y nadie", el espíritu que se libera lleva la marca de lo ilimitado, no tiene número pues no tiene pertenencia ni sujeción. El héroe del devenir es "todos y nadie": la multiplicidad que constituye todo espíritu, cualquiera que sea, surte efecto cuando participa activamente en la pluralidad de lo común. Lejos de reducir la distancia entre su declaración y sus interlocutores, de subordinarlos, la *captatio benevolentiae* practicada por Nietzsche revela que liberarse exige incitar el devenir de los demás, dirigirse a ellos como a "fragmentos del porvenir"³² y no como a seres provistos de una identidad estable. O por decirlo de otra manera: la anticipación a la diferencia de los otros es constitutiva de toda liberación.

³¹ Retomamos aquí los términos con los que Ossip Mandelstam habla del deseo que motiva a la escritura poética: el poeta desea despertar el interés de un destinatario desconocido a fin de poder asombrarse de sus propias palabras: "La lógica es despiadada. Si conozco a la persona con la que hablo, entonces sé por adelantado cómo reaccionará a mis palabras, a lo que yo diga, y en consecuencia no podré asombrarme de su asombro, regocijarme de su alegría, amar con su amor". "L'interlocuteur", en Ossip Mandelstam, *De la poésie*, trad. Mayelsveta, Gallimard, "Arcades", París, 1990, p. 66.

³² Nietzsche emplea esta expresión en *Así hablaba Zaratustra*.

Ahora que la anticipación se manifiesta como la estructura misma de esta forma de exhortación, es posible elucidar el heroísmo que exige. La invitación nietzscheana a liberarse no va dirigida al héroe, a los seres aristocráticos, superiores, capaces de un devenir que estará siempre prohibido a la mayoría. No especula más sobre un heroísmo en potencia que dormitaría en todos, pero que podría despertar en cualquier momento. La invitación nietzscheana no apuesta al heroísmo, su heroísmo consiste simplemente en apostar.

En la medida en que un sí mismo no tenga acceso a su inconstancia sino en el momento de ser afectado por lo desconocido, no puede abrirse a éste más que apostando, a cada encuentro, a lo que vendrá a desmentir lo que conoce ya de los demás, del mundo. Perseverar en la incitación de lo que hay de imprevisible en los demás, aun cuando se encuentre en terreno "conocido, muy conocido", es en esto en lo que consiste el heroísmo que requiere la liberación. Se trata, pues, efectivamente de un heroísmo que se desarrolla en la destinación misma.

Este análisis de la destinación permite además otra lectura de las apreciaciones de Nietzsche concernientes a "la mayoría". Las catilinarias lanzadas por Nietzsche a la cara de sus contemporáneos, el desprecio que les manifiesta no se refiere sino a lo que ya conoce de ellos. Ciertamente, al cuestionar su mal gusto, sus raciocinios, su propensión a adherirse al pasado, llega incluso a excluirlos del devenir. Pero puesto que la invitación a liberarse se manifiesta desuniendo radicalmente lo que ya somos —nuestra identidad— de nuestro devenir, habrá vuelto ya sobre la descalificación que sus propias palabras enuncian, la habrá anulado ya. Porque al anticipar la diferencia respecto de los demás, Nietzsche habrá ya apelado a la alteridad de aquellos a los que niega cualquier porvenir: los habrá ya incluido en la comunidad de los que devienen. En pocas palabras, si se analiza el modo en el cual se formula la liberación, se advierte que la enunciación hace una cosa distinta de lo que dice.

¿Pero cómo comprender todas las observaciones de Nietzsche que erigen la liberación en principio de pertenencia, que separa, aunque no sea sino por el nombre, a los que se liberan

de los que no? O para decirlo con más precisión: ¿qué sentido pueden tener estas observaciones en el contexto de un pensamiento que especula sobre el porvenir?

Con estas observaciones, el pensamiento nietzscheano sucumbe una vez más a la charlatanería moral de la que, empero, busca salir, puesto que ella postula una ley propia del devenir —la ley de una elite—, porque sostiene opiniones sobre la identidad de lo “noble”, de lo “grande” —lo que se eleva por encima de la mayoría—, en suma, porque hace prevalecer precisamente aquello de lo que nos invita a liberarnos. Así, estas observaciones pueden interpretarse como una impaciencia o una pereza del pensamiento, como el momento en que deja de especular, o cuando “cede a su deseo”, para emplear una expresión psicoanalítica.

Así, la dimensión conflictiva del texto nietzscheano no remite simplemente a dos versiones alternativas del devenir y, por tanto, del heroísmo: no existe por un lado un pensamiento elitista del devenir que se ampare en un heroísmo aristocrático,³³ por el otro tampoco un pensamiento emancipador del devenir que se ampare en un heroísmo de la inconstancia; el esfuerzo de interpretación no puede, pues, limitarse a optar por una de estas dos versiones, a defender una contra la otra. Porque precisamente la búsqueda nietzscheana de una relación positiva con la finitud no tiene el *status* de una posición, sino que se formula a través de múltiples remisiones, exhortaciones, provocaciones, invitaciones, imprecaciones, polémicas. Una lectura que quiera honrar esta búsqueda está obligada a dejarse incitar por la exhortación que se le hace. Por esto, ella no puede responder sino dándole de entrada al texto el crédito de considerarlo como una afirmación singular de esta búsqueda: apostando a lo que hace diferir el pensamiento nietzscheano de las intenciones metafísicas o sustanciales que aún la lastran. Descifrar esta diferencia equivale, no a fijarse en una posición que estaría ya contenida en el texto, sino a hacer que ocurra una desviación en el propio pensamiento nietzscheano, porque el

³³ Como habíamos ya mencionado en nuestra nota anterior, el aristocratismo nietzscheano no remite tanto a una función social como a un modelo estético del devenir y, por tanto, de la historia. Este punto será desarrollado más adelante.

devenir de un pensamiento está en su destinación y su lugar es la lectura.

Estas pocas observaciones no deben servir para sostener un principio general de lectura generosa; se refieren directamente al heroísmo de la exhortación en juego en el pensamiento nietzscheano del devenir. No es posible por un lado reprochar a Nietzsche su tendencia a excluir a la "mayoría" de la liberación si por el otro uno se sirve de este argumento para hacer sufrir el mismo tratamiento a su propio pensamiento, para declararlo idéntico a sus momentos de impaciencia o de pereza. Porque echar mano de estos momentos para considerarlos "en sí", aislar la exaltación de un heroísmo aristocrático del contexto en el cual se inscribe para reconstruirlo en una posición que habría sido propia de Nietzsche, aun si es para luego defender a "otro" Nietzsche, todo esto viene finalmente a excluir al menos a "una gran parte" de la reflexión nietzscheana del pensamiento del devenir que intenta formular.

Ahora bien, parece, por lo contrario, que no se podrá designar como tal a lo que obstaculiza el pensamiento del devenir en Nietzsche sino cuando se examine lo "impensado" de este obstáculo: no se trata de oponer una liberación en devenir a un devenir aristocrático, sino de hacer que ocurra el pensamiento de liberación que intenta declararse por medio de una concepción aristocrática del devenir. Así, nos incumbe a nosotros, lectores de Nietzsche, apostar sobre lo que hace diferir el heroísmo nietzscheano de su exaltación jerárquica de un nuevo "tipo" aristocrático de espíritu.

El heroísmo moderno cobra efecto en una exhortación que subvierte de forma irremediable cualquier asignación posible de un estilo o de un destinatario que sería propio de la reflexión filosófica. La escritura nietzscheana tiene el valor de expropiarle a la filosofía los que parecían ser sus atributos: su superioridad respecto de todas las demás formas de expresión, la primacía del concepto en su lenguaje, la negación del locutor a modo de garantizar la universalidad de su texto. Es entonces la propia filosofía la que es desplazada: la búsqueda de lo universal se disocia necesariamente de la construcción de un discurso ordenado por una coherencia de conjunto. Nietzsche inventa o reinventa una escritura filosófica a prueba de lo

político. El conflicto, el cambio, los humores y la lógica de la exhortación resultan participantes de todo pensamiento y de cualquier interlocución. La confrontación de los géneros, de puntos de vista y de diferentes modos de expresión surge desde ahora como el ámbito mismo de cualquier reflexión.

IV. LA VICTORIA DE LA "GAYA CIENCIA"

DESARMAR LA SERIEDAD

Los héroes modernos aspiran a mantener el rumbo hacia lo desconocido, y es para defender el acceso a nuevos horizontes para lo que ellos viven en el elemento del *polemos*. Estos héroes no ganaron su causa por triunfar sobre lo que se les escapaba hasta ahora, sino cuando ellos mismos se escapan de sus propios límites. En estas condiciones, la victoria del conocimiento no se opone a la derrota, ni se reduce a una verificación o a una invalidación. El triunfo del conocimiento no puede representar una salida feliz al conflicto, el momento en que el saber puede más que lo que no tiene razón. Si hay victoria, es el triunfo del devenir sobre la inmovilidad. Es entonces cuando los espíritus adquieren la libertad de improvisar el porvenir.

La victoria del conocimiento no designa, pues, el dominio del saber. El conocimiento no acaba con la materia recalcitrante del mundo, sino que se dedica a hacer surgir su movimiento. Son victoriosos aquéllos cuyo pensamiento toca un aspecto que éste jamás había comprendido anteriormente. Su nueva libertad está ligada a la afirmación de la plétora de inteligibilidades que constituyen el presente. El carácter móvil de la victoria se manifiesta cada vez que se experimenta una alegría que no proviene de un dominio sobre las cosas —o sobre los demás—, sino de una diversificación de la existencia. Los héroes modernos no tienden hacia lo grande, sino que defienden su movilidad en contra de los pensadores del estado de hecho. Esta flexibilidad es tanto más temible cuanto más ligera: su petulancia y su despreocupación son capaces de surgir en las situaciones más yertas, de especular sobre el ínfimo desplazamiento tanto como sobre el salto decisivo.

La liberación del devenir doliente en lo dado provoca un sentimiento de alegría casi expansiva, que tiende a comunicarse incluso a la atmósfera. La abertura propicia para este cam-

bio se actualiza en la conversión de nuestro humor en alegría, lejos pues de ser sinónimo de la alienación de un trabajo o del dolor de lo negativo, el heroísmo del conocimiento se distinguiría por su capacidad de vencer una presuposición profundamente anclada en una cierta concepción de la filosofía: la presuposición que identifica al conocimiento con lo serio. Su victoria —pasajera— sería la de un fulgor de alegría.

El carácter serio e importante del conocimiento surge como consecuencia de su búsqueda de coherencia, la cual lleva a despreciar todo lo que no forma parte de ella, a suprimir lo insignificante de la vida. Semejante funcionamiento del conocimiento violenta lo frívolo, lo superfluo, lo accesorio. Conocer exige suprimir toda extravagancia, grano de arena perturbador en la lógica implacable del razonamiento. ¡Sobre todo, no faltar a la coherencia! Esta obsesión por excelencia de un saber fascinado por el dominio interpreta toda imperfección como una cosa deshonrosa, una laguna que debe ser colmada. Dentro de esta lógica, la extirpación de la escoria coincide con el rechazo de todo exceso. El exceso de la vida sobre cualquier apropiación debe ser desterrado porque pone en peligro a la regla: su "además" es decididamente un "de más". El saber se impone haciendo experimentar una torsión negativa al impulso que está en nosotros; para saber verdaderamente es necesario dominar este exceso, dominarse: ser serio.

Lo propio de un conocimiento ávido de perfección es no tolerar nada que se le escape, no querer apoyarse más que en él mismo. Pero, ¿es verdaderamente esto lo propio del conocimiento? ¿Un conocimiento que comienza negando la presencia corporal de quien lo ejerce no tiende en última instancia a suprimirse a sí mismo?

La realidad del alma está fundamentada en la materia corporal y no ésta en el alma. Más generalmente, el mundo material es, al interior del mundo objetivo total que nosotros llamamos naturaleza, un mundo cerrado en sí mismo y particular, que no tiene necesidad del apoyo de ninguna otra realidad. Por lo contrario, la existencia de realidades espirituales, de un mundo del espíritu real está vinculada a la existencia de una naturaleza en el primer sentido, el de la naturaleza material, y esto no por razones contingentes, sino por razones de principio. Mientras que la *res extensa*, cuando nos

preguntamos por su esencia, no contiene nada que sea muestra del espíritu, ni nada que exija mediatamente (*über sich hinaus*) una conexión con el espíritu real, encontramos por lo contrario que un espíritu real, por esencia, no puede dejar de estar ligado a la materialidad, como espíritu real de un cuerpo.¹

Sin lo superfluo de la existencia —el hecho de que existimos para nada, en razón de nada sino de esta cosa sin razón que es nuestra presencia—, no podríamos ejercer nuestro discernimiento. Ningún conocimiento puede desdecirse de la existencia. La existencia incita al conocimiento; existir y conocer van unidos, pero de manera desajustada, en su incapacidad de ponerse de acuerdo. Como ha dicho Paul Valéry, "tan pronto soy, tan pronto pienso".² Siempre existimos ya en un tiempo de ser en el mundo al cual le falta todavía la perspicacia. Lo que ocurre sin ser primeramente sabido o querido nos hace tropezar con las cosas y los seres; las lagunas solicitan la inteligencia. El desfase del existir y del conocer nos pone en el umbral de un movimiento donde contingencia y libertad se cruzan y se descruzan en un incesante roce.

Para un espíritu que pasa una y otra vez por este umbral, lo serio del conocimiento parece una declaración de servilismo antes que un testimonio de rigor. Quienes se consumen en un esfuerzo permanente de "dominar a fondo su tema" han sacrificado el ejercicio del conocimiento a una ilusión de control. El dominio o maestría del que dan pruebas no prueba nada, sino su falta de probidad: prefieren plegarse sagazmente a lo que es autoridad en su disciplina antes que conocer sin ninguna certeza, en funámbulo. En *Así hablaba Zaratustra*, el funámbulo es quien prefiere el riesgo de desequilibrar su confort personal, cuando los sabios se tienden a la sombra para sacar provecho del espectáculo de la luz sin correr el riesgo de quemarse. Ahora bien, justamente, ver no equivale a saber y ni aun basta el saber para conocer: el funámbulo pone verdaderamente en peligro su vida, yace moribundo en el mercado.

¹ Husserl, *Ideen III*, *Husserliana*, Bd. V. Beilage I, p. 117, citado en Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, "Folio/Essais", París, 1960, p. 208.

² Expresión retomada y transformada por Lacan: "Cuando soy, no pienso, cuando pienso, no soy".

Contra esta seriedad inhibidora, los héroes del conocimiento ponen el acento en el riesgo que acompaña al ejercicio del discernimiento. Son funámbulos, no prestidigitadores. Porque el conocimiento no es una cosa que pueda poseerse de una vez por todas, como la fórmula de un juego de cartas. En la *Crítica del juicio*, Kant reconoce al funambulismo una proximidad con el arte, porque cuando éste ocurre no basta saber lo que hay que hacer para poder balancearse en el borde del precipicio, mientras que tan pronto como se sabe cómo funciona un juego de cartas, se sabe hacerlo ("*D. i. wenn man es weiß, so kann man es*").³ La prestidigitación no es, pues, un arte, sino sólo un saber que coincide necesariamente con una pericia. Nietzsche traslada esta distinción que hace Kant entre saber y arte y la refiere al conocimiento mismo. El conocimiento difiere del saber llamado serio en que él ocurre cuando el dominio falta. Puesto que excede a cualquier pericia, el acto de conocer tiene necesidad del concurso del arte.

La validez de un saber asegurado no es más que el estéril ritornelo del que no toma parte en lo que aprehende. Semejante esterilidad asila a un sabio en el campo circunscrito en donde puede esperar dominarlo todo y, por tanto, convertirse en un buscador serio. El rigor de su búsqueda es muestra de una limitación; es obtenida a costa del sacrificio de todo cuanto no entra en el ámbito de su saber: su propia existencia cotidiana, sus emociones amorosas, sus humores frívolos o simplemente anodinos. De allí todas las mofas nietzscheanas a propósito de la fisonomía de los "sabios". Si lo que ellos hacen es tan apasionante, tan esencial, ¿cómo las más de las veces parecen lisiados, llevando su ciencia a costas como el peso de una deformidad corporal? ¿Por qué pierden en movilidad en lugar de expandir sus horizontes, confiándose de manera amedrentada en el foco de su competencia particular?

En el libro de un sabio casi siempre hay también algo de oprimido y de opresor: el "especialista" se afirma siempre en cualquier sitio, su celo, su seriedad, su cólera, su presunción respecto del rincón en donde está sentado y teje su tela, su joroba, pues todo especialista

³ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Werkausgabe Band X, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, E. Weichsedel editor, Francfort del Meno, p. 238.

tiene su joroba. Un libro erudito refleja siempre también una alma encorvada: cualquier oficio fuerza a encorvarse. Volvamos a ver a nuestros amigos, con los que fuimos jóvenes, después de que hayan tomado posesión de su ciencia: ¡ay, cómo ha tenido lugar siempre lo contrario! ¡Ay, cómo han sido ellos quienes, desde ahora y para siempre, han sido poseídos por ella! [...] Todo oficio, aun admitiendo que sea una mina de oro, tiene por encima de sí un techo que oprime el alma, que la oprime hasta que la deja extrañamente oprimida y encorvada. No puede cambiarse nada de esto. Que no se crea que es posible evitar la deformación mediante algún artificio de la educación. Cualquier especie de maestría se paga caro en la tierra, donde todo se paga quizá demasiado caro: no se es un hombre de su disciplina sino al precio del sacrificio que se le hace.⁴

Para liberarse de esta lógica de la maestría, el anciano filólogo, a quien se prometía una carrera brillante, promovido a profesor a una edad en que otros están aún por aprender prudentemente los rudimentos de su saber, ha debido romper primeramente con su éxito para escapar a su disciplina. Un poco después, radicaliza esta actitud; esta vez intenta vencer el prejuicio sobre la seriedad del conocimiento. En su reflexión sobre el heroísmo, Nietzsche no dejará de exponer su rasgo regocijante.

La seriedad del pensamiento, que vale generalmente como su condición *sine qua non*, no es para Nietzsche nada más que el resentimiento de quienes no piensan su existencia, sino que piensan contra ésta:

Tomárselas en serio. El intelecto para la mayoría es una cosa embarazosa, siniestra y chirriante, que desespera poner en marcha: ellos hablan de "tomarse las cosas en serio" cuando quieren trabajar y pensar bien con esta máquina: ¡oh, qué pesados esfuerzos debe costarles el acto de pensar bien! ¡El amable bruto hombre pierde su buen humor, según parece, cada vez que piensa bien! ¡Se pone "serio"! Y "allí donde no había sino risa y alegría, se piensa a tontas y a locas": tal es el prejuicio de esta bestia seria contra toda "gaya ciencia". —¡Pues bien! ¡Mostremos lo que es un prejuicio!⁵

⁴ *La gaya ciencia*, p. 273. (Traducción modificada.)

⁵ *Ibid.*, pp. 206-207.

Quienes piensan con seriedad consideran su propio intelecto como una máquina. En la época en que Nietzsche escribe, la máquina es ya un elemento del taller industrial, que permite una organización del trabajo parcelario, finalizada por una búsqueda de la máxima eficiencia. La relación de la máquina y de quien se sirve de ella —el obrero— es mejorada constantemente con miras a la ganancia de tiempo y por ende de beneficios. El intelecto representado como máquina chirriante es una alegoría que resulta apta para esclarecer la alienación constitutiva de una cierta forma de conocimiento.

Cuando los que tratan su intelecto como máquina creen conocer, no hacen en realidad sino poner su inteligencia al servicio de una razón de la cual están ellos mismos excluidos. Los espíritus que explotan su intelecto como una máquina lo hacen siempre en provecho de una empresa que los aliena: ellos producen un saber calibrado, ordenado a los intereses normativos de una institución, de un poder, de la economía: "Es en la gorra del obrero donde se encuentra el seso del patrón",⁶ y es en los diplomas de la "bestia seria" donde se halla la normatividad de la ciencia. Esta alienación es tan radical que ha terminado por imponerse como la única concepción rigurosa del trabajo intelectual. Ahora bien, la reducción de la intelección a un medio eficaz los despoja finalmente de lo que hay de más esencial en la práctica del conocimiento: la libertad de pensamiento.

La tecnología de una máquina está determinada desde su concepción. En ningún caso, la ejecución mecánica del movimiento puede exceder el registro específico que le ha sido asignado. Una intelección maquinal funciona del mismo modo. En ningún caso, el razonamiento producido puede ir contra su intención inicial: es del orden de la ejecución y no de la experiencia. La intelección seria no tiene nada de singular, cada quien funciona en ella como un engranaje del saber. Dentro de esta acepción seria, "la intelección" equivale a hacer callar cualquier emoción, a hacer callar el yo propio, y a trabajar. La mención de una maquinaria hace resonar la violencia y la obligación que imbuyen las disciplinas del conocimiento. Toda

⁶ La expresión es de Montgomery.

disciplina instituida es en parte una maniobra de control y es esto lo que la vuelve mortífera. Quien así se somete no puede sino perder su buen humor, y esto es efectivamente lo que pasa.

La asimilación del pensamiento con lo serio se apoya en la negación de la dimensión singular y experimental. Y la reprobación de la alegría no remite a cualquier esencia "seria" del pensamiento, sino que procede de un espíritu de venganza. Para vencer ese prejuicio del conocimiento, no se puede demostrar su falsedad: menos que nada, la alegría no se puede demostrar. Se trata simplemente de ejercitar el conocimiento bajo otra modalidad, de practicar uno mismo una "gaya ciencia".

LA GAYA CIENCIA: STERNE, EMERSON, NIETZSCHE

"¡Pues bien! ¡Mostremos lo que es un prejuicio": Nietzsche incluye, de entrada, a todos y cada uno en esta práctica. "Nosotros" somos invitados, incluso francamente exhortados, a consagrarnos alegremente a la investigación. No venceremos nuestro propio prejuicio sobre la "seriedad" del conocimiento sino cuando afirmemos el placer que nos produce pensar: el heroísmo del conocimiento está suspendido de la alegría que experimenta el que conoce. Siempre singular, esta alegría no es un saber apropiable, sino un humor para repartir. La gaya ciencia, confluencia de muchos alborozos, se difunde como el reír se extiende en una asamblea de personas. En cuanto al propio Nietzsche, él se mete en los meandros de los amistosos paseos para redactar una carta del archipiélago del placer. Las islas en las que atraca tienen por nombre Sterne, Emerson, Epicuro.

El aspecto contagioso de la alegría cobra efecto en el desencadenamiento de la risa. Cuando enuncia lo que lo motivó a escribir *Vida y opiniones de Tristram Shandy*, Laurence Sterne advierte que él había simplemente deseado desembarazar a sus contemporáneos de su humor sombrío. Y son las sacudidas de la risa, descritas con una precisión muy anatómica, las que expulsan el humor negro acumulado en el cuerpo:

[...] mi libro no está escrito contra la predestinación, el libre albedrío o los impuestos, y si es necesario haberlo escrito contra cualquier cosa que fuere, mal que le pese a nuestro honor, contra la melancolía con el fin de que, mediante una elevación y un descenso frecuentes y más convulsivos del diafragma, sin hablar de las sacudidas imprimidas a los músculos intercostales y abdominales por la risa, la bilis y otros líquidos amargos sean expulsados de la vesícula biliar y del páncreas de los súbditos de su majestad para ser proyectados con toda la oleada de negras presiones que alimentan hasta lo más recóndito de sus duodenos.⁷

La primera práctica del gay saber será la de dejarse divertir por los demás, en todos los sentidos del término: sacar su humor en la relación con los demás, pero también cambiar de rumbo siguiendo los encuentros que se tengan.

Porque algunas veces sucede que se busca una cosa y se encuentra otra. Nietzsche intentó practicar la filosofía como una escritura y encontró a un escritor que practica su arte filosofando, L. Sterne. La libertad insolente con la que este escritor se apodera de las más diversas teorías, de la especulación metafísica, del saber empírico, de la cultura clásica, la derrota de la propia narración, que se desarrolla mediante digresiones, todo esto estimula a Nietzsche a desembarazarse de la rigidez consuetudinaria que entorpece el conocimiento.

El escritor más libre. ¿Cómo se podría, en un libro para espíritus libres, no citar a L. Sterne, a quien Goethe veneró como el espíritu más libre de su siglo!? Conténtese aquí con el honor de ser llamado el escritor más libre de todos los tiempos; comparados con él, todos los demás parecen afectados, planos, intolerantes y rústicos. [...] Sterne es el gran maestro del *equivoco*, siendo tomado el término como es debido en un sentido mucho más amplio de lo que suele tomarse ordinariamente cuando se piensa en las relaciones entre los sexos. Puede darse por perdido el lector que en todo momento quiere saber exactamente lo que en realidad piensa Sterne sobre una cosa, si su semblante ante ella es serio o sonriente: pues sabe comunicar uno y otro aspecto por un único rasgo de su fisonomía; sabe igualmente, y se lo propone, tener a la vez razón y no tenerla, mezclar la profundidad y la farsa. Sus digresiones son a la vez con-

⁷ Laurence Sterne, *Vie et opinions de Tristram Shandy*, trad. Claude Maron, Garnier-Flammarion, París, 1982, p. 280.

tinuaciones y desarrollos de la historia; sus sentencias contienen también una ironía contra todo lo que es sentencioso, su aversión a todo espíritu serio se asocia con una inclinación a considerar a cualquier sujeto superficial y exteriormente. Provoca así en el lector digno de este nombre un sentimiento de incertidumbre respecto de saber si anda, si está de pie o está acostado, sentimiento que despierta la sensación de estar volando. Autor el más flexible, comunica asimismo al lector algo de esta flexibilidad. Incluso Sterne llega de improviso a invertir los papeles, y tan pronto es lector como autor; su libro se parece a un espectáculo en un espectáculo, a un público ante otro público de teatro. Hay que rendirse a discreción al humor de Sterne (y se puede, por lo demás, esperar que será clemente, siempre clemente).⁸

Nietzsche encuentra esta flexibilidad en otro amigo más: Emerson; y es en el espacio compartido con los poetas lúcidos del buen humor donde inscribe su obra *La gaya ciencia*. Tomando como epígrafe para la primera edición una cita de Emerson ("Al poeta y al sabio, todas las cosas le son amigas y benignas; toda experiencia, útil; cada día es santo y todo hombre divino"), Nietzsche se remite a la benevolencia de este espíritu feliz para indicar el humor jocosos de su propio pensamiento.⁹

La tendencia de la alegría a comunicarse transforma completamente la cuestión de "la influencia" que ejercen los pensadores unos sobre otros. Nietzsche no está "bajo la influencia" de Sterne o de Emerson; simpatiza con su escritura, su disposición. Asimismo, su relación con ellos no tiene nada que ver con la emulación, sino con un impulso amistoso, desprovisto de competencia, impregnado de solidaridad. En *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche se anima a practicar una gaya ciencia haciendo el retrato de Emerson:

⁸ *Humano, demasiado humano*, II, pp. 56-57.

⁹ En "Schopenhauer educador", el texto de Emerson opera casi como un palimpsesto. Además, sugerimos que en Nietzsche hay un recurso constante a textos y gestos extraterritoriales que deben permitirle tener acceso a la extrañeza de su propia tradición, explorar haciendo genealogía. Es esto lo que establece la diferencia entre su actitud y la de Heidegger: mientras que este último describe, mediante el reencuentro con su finitud, la cuestión del ser a través de la "historia del ser", Nietzsche se aplica a desmenuzar el todo (la propia tradición occidental), a introducir un cierto caos en sus filiaciones.

Emerson. —Mucho más ilustrado, errabundo, complejo, más refinado que Carlyle, y sobre todo, más feliz... Uno de los que, instintivamente, se alimentan sólo de ambrosía y que dejan de lado todo lo que tienen las cosas de indigesto. Comparado con Carlyle, es un hombre de gusto. Carlyle, que lo amaba mucho, dijo sin embargo de él: "Él nos deja un poco hambrientos", lo que puede decirse con razón, pero no en detrimento de Emerson. —Emerson posee aquella benigna jovialidad y plena de espíritu que desanima a la seriedad.¹⁰

Una vez más, vuelve a la lógica de la evaluación. Carlyle no llega a considerar a Emerson del todo "serio", lo encuentra algo superficial. Ahora bien, esta superficialidad es precisamente lo que falta completamente en el autor de los *Héroes y la celebración de los héroes*. Al mantener un juicio un poco devaluador sobre su amigo —"Él nos deja un poco hambrientos"— Carlyle, sin saberlo rinde un homenaje a la alegría en la que prorrumpe el pensamiento de Emerson. A sus espaldas igualmente, el pensador inglés se revela viciado de gravedad. Sus consideraciones sobre el heroísmo hacen de éste una versión secular de la santidad, y es lo que las vuelve tan indigestas:

He leído la vida de Thomas Carlyle, esa *farce* involuntaria e inconsciente, esa interpretación heroico-moralista de estados dispépticos [...] Carlyle, hombre de fuertes palabras y de actitudes exageradas, rétor *por necesidad*, constantemente desasosegado por la necesidad de una fe poderosa y por el sentimiento de la incapacidad de tenerla [...] Mediante el *fortissimo* de su veneración a los hombres de fe fuerte y por su rabia contra los que son menos sencillos, Carlyle intenta aturdir algo en él: tiene *necesidad* de ruido [...] En el fondo, Carlyle es un ateo inglés que pone a punto su honor en no serlo.¹¹

Lo que indispone a Nietzsche de la veneración de Carlyle por los grandes hombres es que ésta responde de forma decadente a una necesidad de creencia, creencia a la que aun el que la simula no se adhiere más verdaderamente. Su "ruidosa" admiración del heroísmo tiene mucho de pose, de una pose

¹⁰ *El crepúsculo de los ídolos*, p. 116.

¹¹ *Ibid.*, p. 115.

que se emboza precisamente en todos los atributos de la seriedad y de la importancia. Para Carlyle, el heroísmo no es más que el énfasis retórico de un romanticismo grandilocuente que busca embriagarse con sus propias figuras.

Por oposición a esta caracterización de Carlyle como pomposo, el retrato de Emerson pone el acento en el estado de espíritu jovial que acompaña a la incredulidad. La amistad heroica se constituye en una afinidad electiva antes que en una admiración. Esta simpatía de Emerson y de Nietzsche es tal que el último no hace sino retomar en muchos puntos lo que el trascendentalismo dice a propósito del héroe y de él mismo. A través de la separación de los continentes, a pesar de su historia radicalmente distinta, dos pensadores se encuentran en su prejuicio idiosincrásico de una estrofa insólita: su afirmación de la alegría como humor propicio al pensamiento.

Según Nietzsche, Emerson practica una gaya ciencia porque se permite no creer en nada, y en primer lugar en no creer en él mismo, porque no hace caso de nada, sobre todo del boato pomposo, "indigesto" con el cual se cargan ciertas ideas, ciertos personajes. En su ensayo "El heroísmo", escribe Emerson:

Lo que me fascina más en la clase heroica es su buen humor y su alegría manifiesta [...] todo debe ser tan alegre como el canto de un canario, aun cuando se trate de construir ciudades o de cuestionar iglesias y naciones viejas y estúpidas que han atestado la tierra durante milenios. Los corazones simples se desembarazan de toda la historia y de las costumbres de este mundo y juegan su juego en un desafío inocente de las *blue-laws*¹² de este mundo; y si pudiéramos percibir a la especie humana en una sola imagen, parecería como un conjunto de niños pequeños que dan brincos juntos, aun si a los ojos de la humanidad en general reviste el traje solemne de sus hazañas y sus obras.¹³

Tanto en Nietzsche como en Emerson se pone el acento en la jovialidad. La victoria equivale simplemente a "desarmar la

¹² Las *blue-laws* designan las leyes puritanas que prohíben toda manifestación de alegría (bailar, no llevar sombrero). Incluso hoy día, en ciertos estados norteamericanos está prohibido organizar una fiesta profana o vender alcohol el domingo.

¹³ Ralph Waldo Emerson, "Heroism", en *The Essays of Ralph Waldo Emerson*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979, pp. 151-152.

seriedad", y en virtud de ello no es posible hablar propiamente de vencidos. No se manifiesta en la gloria que aureola a los héroes, ni en la importancia que revisten sus hazañas, sino en el estado del espíritu jovial del cual no se desiste sino cuando a él se llega. Esta actitud trastorna la lógica de las épocas de la vida: antes que ascender hacia la seriedad de la razón a medida que pierde su vitalidad, Emerson encadena juventud y vejez de manera completamente desordenada, deslizándose sin cesar, al capricho de sus descubrimientos, en los intersticios entre madurez e inmadurez.

Nietzsche comenta el caos cronológico que induce la actitud de su amigo norteamericano:

No se da cuenta de hasta qué punto es ya viejo, y hasta qué punto será joven aún. Podría decir de sí mismo aquella frase de Lope de Vega: "Yo me sucedo a mí mismo". Su espíritu siempre encuentra razones para estar satisfecho e incluso reconocido. Y, por instantes, toca la serenidad trascendente de que aquel hombre valiente, que volvió de un encuentro amoroso *tanquam re bene gesta* [como si el asunto hubiese salido bien]. 'Ut desint vires, exclama con agradecimiento, *tanem est laudanda voluptas*.¹⁴

Como haciendo eco de sus apuntes, Emerson escribe en el ensayo "Círculos":

La nueva posición del hombre que avanza posee todo el poder de la antigua, pero la posee como nueva [...] La cosa que perseguimos con el deseo más infatigable es olvidarnos de nosotros mismos, que nos desconcierte una sorpresa, que perdamos nuestra sempiterna memoria y hacer algo sin saber cómo ni por qué; en pocas palabras, se trata de trazar un nuevo círculo.¹⁵

No darse cuenta, olvidarse de sí mismo: recomenzar, perder su madurez. Un espacio se introduce en la cadena de la vida. El heroísmo corresponde a un momento de abandono extremo,

¹⁴ *El crepúsculo de los ídolos*, p. 116. *Ut desint vires...* es una variante graciosa de la fórmula de Ovidio (*Ex Ponto* III, 4, 79): "Suponiendo que las fuerzas faltasen, no es menos laudable la intención", de donde: "A pesar de mi desfallecimiento, el placer".

¹⁵ Ralph Waldo Emerson, "Circles", *op. cit.*, pp. 189-190. La frase misma es una cita de Oliver Cromwell.

en el cual, de cara hacia lo que ocurra, el espíritu ya no se halla embrollado en su propia conciencia. Está casi en éxodo de sí mismo, su relación consigo mismo se desvanece momentáneamente en una exposición al exterior, ya no es nada en sí mismo más que devuelto al mundo y a la iniciativa del existir.

BAILES Y RETOZOS: EL CUERPO DEL PENSAMIENTO

La dificultad de encontrar términos para hablar del éxtasis del pensamiento sin duda se debe a la costumbre que se tiene de comprender este último como algo interior. Quienquiera que piense nos parece siempre como absorto en su interioridad, presente en sus pensamientos y por ende ausente del mundo y de su cuerpo. Ahora bien, aquí se trata justamente de afirmar lo contrario: el pensamiento nos llega en una exposición al exterior que deshace el dominio de nuestra voluntad racional. La experiencia de pensar se efectúa siempre en parte fuera del campo de la conciencia, puesto que es una afección involuntaria del cuerpo, una incitación de la parte sensible. La alegría estalla en este tránsito fuera de la intención. Al percatarnos olvidados de nosotros, nos reconocemos alegres de la propia existencia, simplemente contentos de estar allí. La alegría procede del desapego de un cuerpo dirigido al pensamiento y no del esfuerzo de un espíritu en dirección a la razón.

Para Nietzsche, este éxtasis corporal es el *eros* del conocimiento. Es un *eros* muy particular, impulsado por un deseo que desborda completamente toda relación con la posesión. Este deseo lo encuentra en su amigo Emerson cuando éste se comporta como un idiota del amor. En lugar de volver despedido de un encuentro amoroso en el que no pudo o no supo llegar a sus fines, el valiente Emerson exclama: "A pesar de mi desfallecimiento, el placer"...¹⁶ Como haciendo eco de estas

¹⁶ Tocamos aquí, acaso, el punto extremo del donjuanismo tal como lo analiza Nietzsche. Si en *Aurora* (libro IV, párrafo 327) habla del don Juan del conocimiento como del que ama ante todo la caza del conocimiento, la intriga por ella misma, sin embargo sugiere que le falta el amor por las cosas que descubre. Pero quizá este "buen hombre" (término que designa a alguien que parece un poco bobo, un galán ridículo), que ama la persecución por ella misma al punto de que le importa finalmente poco ganar o perder, cuya seducción

observaciones, Emerson habla de sí mismo en los siguientes términos: "He comparado notas con un amigo que espera todo del universo y queda decepcionado cuando algo cae aun un poco por abajo de lo mejor, y encontré que yo comienzo por el otro extremo, no esperando nada y agradeciendo siempre las cosas más modestas".¹⁷ Experimentar placer en el propio desfallecimiento: para Nietzsche y Emerson, la alegría surge de una indiferencia a la finalidad.

Mientras un espíritu, en lugar de vivir lo que le acontece, persiga a toda costa un fin, no podrá sentirse más que despechado y lastimado, porque tenderá a valorar su proyección en detrimento de lo que efectivamente ocurre. La frase de Emerson es testimonio: cuando se coloca la esperanza encima de todo, se está en curso de "írsele los ojos hacia lo perfecto".¹⁸ Se ha hecho creer, quizá sin saberlo, que la felicidad está más allá de la existencia, que es algo sustancial que se puede alcanzar, poseer. Esta falta de lucidez que acompaña a la esperanza motiva sin duda también la observación de Kafka según la cual no esperar exige más valor que esperar. La esperanza por lo que se refiere a la felicidad que no tiene derecho a írsenos de las manos, que debe venir por fin, se refiere siempre a la adhesión a la quimera de una felicidad paradisiaca.

El que no proyecta no alcanza nada, no se fía ni del fracaso ni del éxito. Experimenta placer en el desenvolvimiento efectivo de las cosas antes que en su finalización. Sin duda es imposible, en absoluto, acudir a un encuentro amoroso sin esperar nada, tanto como es imposible vivir sin esperar nada. Simplemente, el proyecto puede ser comprendido como una ocasión relativa al movimiento al que él da lugar, y que le sobrepasa.

La alegría tiene que ver también con una decepción ante la espera, en el sentido de que lo que se experimenta en la alegría no es otra cosa que la inadecuación de la existencia a cualquier proyecto. Simplemente, en la alegría esta decepción no tiene

se abstiene de la conquista, no agota, como Don Juan, el atractivo de las cosas. Este buen hombre sería entonces quizá un Don Juan cariñoso, quien en la intriga amorosa afirmaría siempre el placer del comienzo como tal, sin nunca finalizarlo, o, lo que viene a ser lo mismo, sin jamás considerar al éxito como otra cosa que como un pretexto para prestarse al juego de la seducción.

¹⁷ Ralph Waldo Emerson, "Experience", *op. cit.*, p. 254.

¹⁸ La expresión es de Georges Bataille.

nada de negativo.¹⁹ Porque en la alegría la existencia se junta con su gratuidad, su jovialidad es el lujo del "para nada", su desnivelación es la de la risa. Así, los espíritus libres no son alegres porque lleven una existencia victoriosa, sino que es la alegría la que, estallando en el seno de su futilidad, constituye una victoria de la existencia misma.

Lo desconocido, el cuerpo, los humores; el conocimiento no los trasciende ni los rebasa, sino que los atraviesa. La victoria consistiría en pensar y vivir sin querer que vida y pensamiento coincidan en absoluto. Siendo su asociación en alguna medida paratáctica, la atención es una atención prestada a lo que ocurre *entre* el uno y el otro: lo conocido se transforma en desconocido, el cuerpo se desvía de la razón, los humores merman el pensamiento. La mediatez de la existencia no señala lo sensible en el concepto, sino atraviesa el cuerpo de parte a parte. Es esta victoria de la existencia la que Nietzsche establece cuando nos habla de su propia relación con el conocimiento:

In media vita. —¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Al paso de los años la he encontrado, por lo contrario, más rica, más deseable y más misteriosa —a partir del día en que el gran liberador vino sobre mí, el pensamiento de que está permitido ver en la vida una experimentación del conocimiento —¡y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! Y en cuanto al conocimiento mismo: para otros podrá ser algo distinto como un diván, o el camino que conduce a un diván, o un divertimento o una ociosidad —para mí es un mundo de peligros y de victorias en donde los sentimientos heroicos pueden también entregarse a sus danzas y retozos. "*La vida como medio del conocimiento*" —¡con este principio en el corazón se puede no sólo vivir valientemente, sino también *vivir alegremente y reír alegremente!* ¿Y quién sabría reír bien y vivir bien si no supiese primeramente guerrear y vencer?²⁰

Nietzsche habla de la relación que mantiene con la existencia después del día en que le sobreviene un pensamiento "ver en la vida una experimentación del conocimiento", por tanto,

¹⁹ Como dicen los suizos, "se está bien decepcionado".

²⁰ *La gaya ciencia*, pp. 204-205. La mención del medio de la vida es una evocación indirecta de los primeros versos de la *Divina comedia* de Dante: *Nel mezzo del cammin di nostra vita mi ritrovavi per una selva oscura.*

después del momento en que el conocimiento le aparece como enteramente relativo a la vida. Esto no puede ser más que una relación datada, toda vez que para Nietzsche la existencia está siempre en devenir. Pero esta datación no concuerda con una fecha cronológica; ella se distingue en la constante retrospectiva del momento en que, en su propia existencia, Nietzsche pasó de la negación a la afirmación.

Esta travesía no separa un antes y un después, cambia tanto lo que precede como lo que sucede: nuestra vida toda está implicada en cada uno de sus episodios. Cualquiera que sea el momento en que vivimos, estamos siempre en plena mitad de lo que hacemos o buscamos. Asimismo, no se podría tener de él, *a priori*, acontecimientos más significativos que otros: semejante desviación supuestamente anodina puede tanto alterar el conjunto del recorrido tanto como una desviación supuestamente decisiva. La existencia descompone sin cesar las jerarquizaciones que se considera que le imprimen una dirección clara y neta.

Vivir conociendo es coger las cosas por el medio de la vida: tomarlas en marcha.²¹ La vida no es un medio por el que se alcance el conocimiento, conocer es justamente un medio para vivir. Es un medio sin fin, medio de una avanzada no programada. En una vida que "experimenta", el conocimiento surge del interior mismo de la experiencia, en el trayecto mismo en el que somos proyectados. La vida es una selva oscura en la que nos hallamos extraviados: y tomar la vida por su medio es vagar por este bosque al encuentro de lo que ocurra, en lugar de intentar a toda costa salir del él.

Porque yo no me encontraba demasiado mal en el bosque, me figuraba poder estar peor, y podría permanecer en él sin demasiado pesar, sin echar de menos la luz y la llanura y las amenidades de mi región. Porque yo conocía las amenidades de mi región, y estimaba que el bosque bien las valía. Y no solamente las valía, a mi juicio, sino que tenía sobre ellas la ventaja siguiente: que yo estaba en él. ¡Vaya una manera extraña de comprender las cosas! Quizá menos

²¹ Es así como e. e. cummings suprime la mayúscula del principio de sus poemas: un poema no empieza por el comienzo, sino por el medio. Asimismo, un solo poema puede modificar el conjunto de un lenguaje.

de lo que parece. Porque estando en el bosque, lugar ni mejor ni peor que otros, y siendo libre de permanecer en él, no tenía yo el derecho de ver las ventajas, no como causa de lo que él era, sino porque yo estaba en él. Y estando en él no tenía necesidad de ir a él [...] Pero yo no podía permanecer en el bosque, quiero decir, no me era permitido [...] Pero podía engañarme y quizá habría hecho mejor quedándome en el bosque, habría podido, quién sabe, permanecer en él sin remordimientos, sin la penosa impresión de estar huyendo, casi en estado de pecado [...] Pero siempre he tendido a obedecer los imperativos, no sé por qué razón. Porque no me han llevado nunca a ninguna parte, sino que siempre me han arrancado de lugares donde sin estar bien tampoco estaba más mal que en otra parte, y al quedarse callados me dejaban siempre en peligro de naufragar.²²

Mundo de peligros y de victorias, el conocimiento corre el riesgo de extraviar su camino al punto de perderse él mismo, descubriéndose siempre hallando una cosa distinta de la que buscaba, buscando algo distinto de aquello en lo que recayó. Las victorias del conocimiento residen en la disolución del estado de hecho, el desenlace feliz que ellas procuran es el del movimiento mismo. Así, quien sabe bien reír y bien vivir es también quien entiende de la guerra y de la victoria, porque la alegría, antes de ser alegría de esto o de aquello, es simplemente la alegría experimentada al paso mismo de la existencia. Corolario de una vida tomada por su medio, la alegría surge en el seno mismo de lo que se sustrae al cálculo y legitima plenamente las desviaciones por las que atraviesa el conocimiento, sus cambios de humor incesantes.

Cuando un espíritu deja de tomar en serio lo que le aconte-

²² Samuel Beckett, *Molloy*, Éditions de Minuit, París, 1951, p. 142. Este monólogo de Molloy, efectuado en el corazón del bosque, es sin duda una réplica del consejo dado por Descartes en el *Discurso del método* sobre los medios de salir del bosque: "Imitando en esto a los viajeros que, hallándose extraviados en algún bosque, no deben vagar dando vueltas, ora para un lado, ora para otro, ni menos aún detenerse en un lugar, sino marchar siempre lo más derecho que puedan en una misma dirección, y no cambiarla por razones débiles, aunque no haya sido al comienzo otra cosa que el azar el que los haya determinado a escogerla: porque, por este medio, si bien no van directamente a donde desean, llegan al menos finalmente a algún lugar donde, verosíblemente, estarán mejor que en medio del bosque", René Descartes, *Discours de la Méthode*, Vrin, París, 1970, p. 79.

ce, cuando no absolutiza más un sentimiento, un acontecimiento, una dificultad, sino que los vive, puede entonces experimentar en ellos la alegría. La alegría puede triunfar sobre la tristeza en cualquier sentimiento, aun sobre la tristeza misma, puesto que todo humor, aun el más negro, siempre se refiere a lo que pasa. Considerada bajo este ángulo, la alegría no es más que el sentimiento del tránsito mismo. Humor que adviene al mismo tiempo que se disipa, movimiento sin objeto, la alegría es siempre en ella misma *minimum* y *summum*: no hay roce inicial de la alegría que no sea al mismo tiempo su apogeo. La jovialidad nos des-enseña a caminar —a desplegar la continuidad—, nos hace danzar —atravesar las discontinuidades—. Lo efímero de la alegría no coincide justamente con una inmediatez que se opondría al dolor de la mediación —al trabajo de lo negativo— propio del conocimiento: lo efímero de la alegría es mediato sin ser un proceso, su intensidad gratuita acompasa la irregularidad del movimiento que constituye el conocimiento.

"Los sentimientos heroicos pueden también entregarse a sus danzas y retozos." El heroísmo se abre a la diversidad de los sentimientos; la bravura, antes que ser su determinación afectiva primera, se convierte en una manera jovial de atravesar toda la gama de los afectos. El valor que apela al conocimiento consiste en legitimar plenamente el desorden de sus recorridos. He aquí, pues, que bravura y alegría comienzan a ir a la par: como si la bravura no fuese un sentimiento propiamente definido, sino solamente un cierto modo, ligero y jovial, de afirmar los sentimientos mezclados que vivimos.

Es en la alegría donde reside la probidad de la indiferencia ante la muerte. Quien se enfrenta a la muerte, quien intenta sacarle la inmortalidad de la gloria concede aún demasiada importancia a sí mismo y a su muerte: la desea significativa. Pero en la lógica de una afirmación del tránsito de la existencia, desear su muerte puede efectivamente ser algo más que una búsqueda de inmortalidad.²³

Acostúmbrate en este punto a pensar que para nosotros la muerte no es nada, puesto que todo bien y todo mal residen en la sensa-

²³ Esta diferencia puede hallarse en los dos discursos de Zaratustra, "De los predicadores de muerte" y "De la muerte libre".

ción y que la muerte es la erradicación de nuestras sensaciones. Y entonces, la justa toma de conciencia de que la muerte no es nada para nosotros autoriza a gozar del carácter moral de la vida: pero no confiriéndole una duración infinita, sino privándola del deseo de inmortalidad. Resulta que no hay nada de horroroso en el hecho de vivir, porque se está radicalmente consciente de que no existe tampoco nada de espantoso en el hecho de no vivir.²⁴

En lugar de aislar al conocimiento en la búsqueda de lo que es esencial, un espíritu jovial experimenta placer en el devenir de las cosas, afirma de ellas el placer y la destrucción. Ahora bien, esta afirmación incluye la de su propia destrucción; no rehusar la vida, sino quererla de parte a parte, finalmente quiere también decir no rehusar la muerte. Para quien transita por la existencia, su paso por la muerte ya no representa ninguna gravedad. La disposición heroica mantiene respecto de la muerte una relación paradójica: la toma a la ligera.

Ciertamente, resulta difícil no sentir el peso de su propia muerte. Sin embargo, resulta sorprendente que los raros momentos en que se puede sentir que importa realmente poco morir son en su mayor parte momentos de alegría, momentos de nada, mientras que desafiar a la muerte equivale siempre a darse importancia.²⁵

Pero los superfluos también conceden gran importancia a su muerte, y aun la nuez más vacía quiere ser cascada. Todos toman la muerte en serio: pero para ellos la muerte todavía no es una fiesta. Los hombres aún no saben cómo celebrar las fiestas más bellas. He aquí que yo os muestro a la muerte que se consume, la que para los vivos se convierte en un aguijón y una promesa.²⁶

Aquí, el heroísmo relativo a la propia muerte equivale a afirmar en ella una vez más la brevedad de la vida, su transitoriedad. Es un consentimiento a la inanidad misma de la muerte.

²⁴ Epicuro, *Lettre sur le bonheur*, Éditions Mille et Une Nuits, París, 1993, p. 9.

²⁵ La muerte heroica en una situación violenta no es por cierto directamente alegre. Sin embargo, es posible sostener que escoger esta muerte equivale a concederle menos importancia que al conflicto en el que se trata que tenga lugar.

²⁶ Así hablaba Zaratustra, pp. 86-87. (Traducción modificada.)

Para los héroes modernos, las victorias asociadas con el conocimiento no tienen nada de final. Para hablar con propiedad, estas victorias no son nada sino el resplandor de la alegría que anima la existencia cuando se la libera del "espíritu de pesadez" (*der Geist der Schwere*). El heroísmo jovial es el que cesa de querer a toda costa que la existencia tenga un sentido, sino que afirma su gratuidad y, por tanto, se prodiga libremente.

Este análisis apela necesariamente a otro más a propósito del discurso heroico. Porque lo serio del heroísmo y su consagración inmortal se refiere por lo menos tanto al relato de la hazaña como a la hazaña misma. Es el relato el que vuelve visible al héroe, que lo aureola con la luz deslumbrante de la gloria. Los héroes de la modernidad no podrán "desarmar la seriedad" a menos que transformen la relación escrita de la gloria. Es lo que Nietzsche hará de manera ejemplar en *Ecce Homo*. En este texto paródico, compuesto en honor de sí mismo, Nietzsche romperá con la teoría romántica del arte. Y como esta teoría no es un adversario exterior, sino que asedia a su pensamiento como uno de sus momentos decisivos, esta ruptura va a llevar a Nietzsche incluso a desmembrar su propio nombre.

V. HACIA UNA TEORÍA NO ROMÁNTICA DEL ARTE

EL HÉROE ROMÁNTICO, HÉROE DE LA AUTENTICIDAD

La polémica de Nietzsche en contra del romanticismo es determinante para su elaboración de un heroísmo emancipador. Concibe a este último en el elemento mismo del conflicto. Para comprenderlo, es necesario dar cuenta de éste. La lucha contra Wagner y, por extensión, contra toda teoría romántica del arte, se adapta a formas y caminos diversos. En *Ecce Homo*, dedicado a la celebración póstuma de su propia obra, Nietzsche interrumpe la teoría romántica del arte haciendo de ella una parodia. Este proceder adquiere todo su relieve si se pregunta cómo la traducción paródica del romanticismo corroe la dimensión al mismo tiempo nacional y gloriosa de este último. El Nietzsche parodista destruye el romanticismo de una manera muy particular: internacionalizándolo.

Ecce Homo parodia la immortalización del gran pensador, del gran artista, del gran autor. Maurice Blanchot, en su artículo intitulado "El fin del héroe", demuestra el nuevo carácter que adquiere esta immortalización con el surgimiento de la noción moderna de artista, de autor:

Literatura, heroísmo, cómplices y víctimas una del otro, cambiando durante siglos sus dones. El canto confiere gloria y asegura el nombre en el renombrado; el cantor es él mismo oscuro y permanece anónimo. Luego, el héroe se convierte en su héroe; la immortalidad, el artista la pretende a su vez, ya no indirectamente, sino directamente; la obra de arte eterniza y se eterniza en la manifestación de una cuasipresencia que, en la historia misma, cree representar posibilidades más que históricas.¹

¹ Maurice Blanchot, "La fin du héros", en *L'Entretien infini*, Gallimard, París, 1969, p. 555.

La gloria producida por el *epos* antiguo se señala en la reiteración, sin comienzo ni fin, que asocia de una vez por todas una acción, atributos y un nombre vueltos así inmortales. En el *epos*, no hay que distinguir entre actos prefigurados en gesta heroica y el canto que los celebra. El canto designa la memoria en tanto que coincide con la immortalización; la función de esta memoria es precisamente la de anular el extravío del olvido y la relación con la ausencia que produce la memoria histórica: ella es eternización objetiva del presente. Al tratar del *epos*, Nicole Loraux explicita la intrincación entre las hazañas heroicas y su celebración:

Decir y hacer, todo es uno, decimos nosotros. Así el término *kleos*, central en la páginas que siguen, es el nombre de la gloria; pero en plural, designa las "hazañas" de los héroes. Y puesto que el decir es un hacer o que el actuar se transmuta en dicho, empleado en singular, *kleos* designa con precisión la epopeya misma en tanto que es sustancialmente la gloria de los héroes. En otras palabras, los *klea* heroicos son ya virtualmente *kleos*, composición poética que resuena en el oído y en la memoria.²

La presencia de los héroes épicos está completamente vuelta hacia el exterior, y el relato de sus hazañas es el relato de su relación con los demás, de su reacción ante lo que acontece (por ejemplo, la cólera de Aquiles provocada por Agamenón). Señalando esta exterioridad, el helenista James Redfield advierte contra cualquier atribución de una interioridad a los héroes épicos:

El hombre homérico, siendo objetivo, no posee interioridad. Se expresa completamente en palabras y en actos, es enteramente conocido por sus compañeros. No existen profundidades escondidas o motivaciones secretas. Semejante hombre no es una identidad contenida en sí misma; es más bien un campo de fuerzas abierto. Está abierto a los demás —a las palabras de los demás hombres y a las intervenciones de los dioses. Para él, no existe una línea cla-

² Nicole Loraux, "Achille, le poète et les mots", prefacio a Gregory Nagy, *Le Meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Seuil, París, 1994, p. 12. En las páginas siguientes, nos apoyamos en las demostraciones de Nagy respecto al aspecto formulario y tradicional del *epos* para desarrollar nuestra lectura de la parodia de los nombres propios en Nietzsche.

ra entre *alter* y *ego*; puede reconocer sus propios pensamientos y deseos como habiendo sido implantados en él por otro.³

La adecuación romántica entre el artista y su obra se opone casi punto por punto a la épica. Inaugura una nueva suposición, la de una coincidencia entre la subjetividad del artista y la obra a través de la cual ésta se halla expresada. La obra está relacionada al artista como a su origen: no tiene realidad propia, sino que va referida al creador de la cual es reflejo. Según esta nueva concepción, el artista conocería la gloria a través de su obra pues ésta revela su identidad. Desde este punto de vista, la única *hazaña* del artista es la de producirse y la de eternizarse, idéntico a sí mismo, a través de su obra. En este concepto, es posible decir que el héroe-artista moderno no es tanto un individuo heroico (en el sentido en que podrían serlo Aquiles o Héctor) cuanto la figuración de una cierta concepción grandilocuente del individuo.

Contrariamente al héroe griego, el héroe-artista moderno se afirma trazando una línea de separación absoluta entre *ego* y *alter*.⁴ Aquí lo individual refleja una distinción jerárquica según la cual el individuo, referido únicamente a sí mismo, con exclusión de cualquier relación con la alteridad, es concebido como una forma superior de la existencia. El artista es un héroe porque él es su propia fuente, porque se crea a sí mismo: es un héroe de la autenticidad.

Jurídicamente, la autenticidad es la parte de acto que se realiza de sí mismo: en caso de la comisión de un crimen por encargo, el auténtico criminal sería quien lo ordenara y no el ejecutante. En la problemática del artista y de su obra, la autenticidad se vuelve un problema de origen. Para que el arte se vuelva auténtico, es necesario un pedestal de anterioridad indiscutible, un sujeto puesto al principio de la creación. Ahora bien, este origen no se pierde, se transmite a la obra. Lo que el artista produ-

³ James Redfield, *Nature and Culture in the Illiad. The Tragedy of Hector*, Dake University Press, Durham y Londres, 1994, p. 21.

⁴ Para un análisis del aspecto formulario y tradicional del *epos*, nos remitimos a tres obras esenciales: Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes*, nueva edición, Payot, París, 1993; Gregory Nagy, *Le Meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, op. cit.; James Redfield, *Nature and Culture in the Illiad. The Tragedy of Hector*, op. cit.

ce no se distingue de sí mismo; la fuente permanece viva al igual que lo que genera. La obra anhela ser eterna, fuera del tiempo y de la mediación, puesto que no es más que la afirmación orgánica de la presencia en sí de su autor. El papel preponderante reconocido al artista señala la aparición de la concepción romántica del arte. En tanto que producción de una adecuación en sí total del individuo, la obra romántica determina la interioridad reflexiva como una de las últimas figuras de la verdad del sujeto. La parodia nietzscheana intenta hacer pedazos esta lógica metafísica inherente al romanticismo.

La obra que logra la presencia en sí del artista y produce su eternización se halla sometida a un régimen bien particular. En la medida en que tiene por vocación revelar al artista en su autenticidad, la obra no puede pretender alcanzar ésta sino reabsorbiéndola. Paradójicamente, esto quiere decir que su factura material debe confundirse con su propia desaparición. Mientras que el exceso en lo idéntico es lo que constituye a toda expresión, la obra romántica, para cerrarse en su adecuación en sí misma, está obligada en cierto modo a suprimir su propia articulación temporal y espacial.

Así, contrariamente al heroísmo épico, en el que existía una coincidencia entre los actos y los bellos *logoî*, la eternización del artista romántico atraviesa por una reducción de la expresión a una univocidad que sería la propia del autor. La autenticidad de entrada hace pesar una sospecha sobre el lenguaje, porque su tendencia intrínseca a desestabilizar las significaciones, a prestarse a equívocos, amenaza siempre a lo idéntico que busca expresarse con él. Por consiguiente, el héroe-artista que pretende la autenticidad no podrá eternizarse en su obra a menos que luche contra la propensión del lenguaje a la *mentira*, poniéndolo al servicio de su interioridad, de "su verdad".

EL ARTIFICIO EN CONTRA DE LA AUTENTICIDAD

Es primeramente esta asimilación de la obra y del artista —o del autor— la que *Ecce Homo* perturbará. Esto comienza ya desde el índice de materias: "Por qué soy tan sabio", "por qué soy tan inteligente", "por qué escribo tan buenos libros", "por

qué soy un destino". Es a través de la exacerbación de sus propios títulos de gloria como Nietzsche produce un trastorno del lado del lector. "Por qué escribo tan buenos libros": aquí, la desaparición del otro en provecho del "mí, yo" le es violentamente lanzada a la cara, como una afrenta. Nietzsche provoca a tal punto la sumisión del lector que este último es incapaz de esquivar por más tiempo la cuestión de su propia recepción de la obra. ¿Dice verdaderamente Nietzsche lo que él es o cree ser, se afirma como único depositario de su obra, o utiliza precisamente el lenguaje de la autonomía para sustraerse de su misma lógica? ¿No existe desde el comienzo un subterfugio?

Al menos estos títulos de capítulos dejan al lector en incertidumbre, causándole una duda. ¿Qué relación hay entre el "yo" pronombre personal de los títulos y el autor? ¿Qué relación entre el autor y la persona de Nietzsche? La vacilación que produce esta forma de destinación se debe primeramente a un efecto cómico. Antes que ofuscar, la soberbia que acusan los textos hace sonreír y aun reír francamente: hasta ese punto parece jugar, hasta ese punto se muestra abiertamente como una falsificación. Porque mientras que la afirmación de la autenticidad trata de arrancar la adhesión del lector, *Ecce Homo* desmultiplica los equívocos y los gestos de distanciamiento. Uno de los palimpsestos de *Ecce Homo* y sin ninguna duda *La vida y opiniones de Tristram Shandy, caballero*. Inspirándose en L. Sterne, Nietzsche devela constantemente los artificios de su propia narración.

Está en primer lugar la repetición, desde el prólogo, de un pasaje de *Así hablaba Zaratustra* en el que éste exhorta a sus discípulos a no creer en él. Este pasaje puede ser interpretado como un consejo *al lector*. Tomado de otro libro escrito por Nietzsche, enunciado por un personaje de su invención, de entrada vuelve caduca toda la lógica referencial que subtiende la autenticidad: en lugar de que Nietzsche revele al fin el yo profundo que está al principio de toda su obra, confronta al lector con un personaje de ficción que pertenece a esta obra. Primera inversión: el personaje invita de entrada a no creer en el autor que supuestamente está en su principio.

En cambio, el texto produce mentís tras mentís; apenas dice Nietzsche que es un decadente, cuando asegura ser lo contra-

rio, gozar globalmente de buena salud; él no ha sido decadente sino en el detalle. Su decadencia no ha sido nunca más que una ocasión para afirmar su salud, su ¡Sí! a la existencia. Tras asegurarnos que el alcohol lo perjudica y que es síntoma de decadencia, nos informa que sin pestañear puede beber cantidades enormes, y así sucesivamente. Como si cada definición no estuviese allí sino para caducar a la siguiente declaración. Como si el encadenamiento de las frases acabase por apoderarse de la intención misma. Haciendo figurar todas las definiciones posibles e imaginables en el proceso, el texto tiende a privar al lector de su propia opinión ya constituida, y de la posibilidad de hacerse de una vez por todas una idea de Nietzsche.

LA PROFANACIÓN LITERARIA DEL GÉNERO HAGIOGRÁFICO

Nietzsche subraya su explicación de sí mismo notificándonos que lo que lo ha incitado a escribir *Ecce Homo* no es de ninguna manera la búsqueda de la verdad, sino algo más. En "Por qué soy un destino", hace la siguiente observación:

Conozco la suerte que me está reservada. Un día, mi nombre será asociado al recuerdo de algo prodigioso —a una crisis como jamás la habido antes en la Tierra, a la más profunda colisión de conciencias, a un veredicto inexorablemente rendido en *contra* de todo lo que hasta el momento se ha creído, exigido, santificado.⁵ Yo no soy un hombre, soy dinamita. Y, a pesar de todo esto, nada hay en mí de fundador de una religión [...] No *quiero* "creyentes", pienso que hay demasiado de malicia en mí como para creer en mí mismo, no me dirijo jamás a las masas [...] Tengo un gran temor de que algún día se me *canonice*: se comprenderá por qué publico *con antelación* este libro: ello deberá impedir que se me tenga demasiada confianza [...] No quiero ser un santo, antes bien un bufón [...] Quizás sea un bufón... Y a pesar de ello, o mejor, *no* a pesar de ello —puesto

⁵ Observemos que el acontecimiento de la crucifixión aquí parodiado, del que hace recuento el Evangelio de san Juan, y que da nombre al libro, plantea la cuestión de la identidad de Cristo en un deslizamiento perpetuo de sus nombres. Él es, a veces, rey de los judíos, profanador de sus leyes, hijo de Dios, en fin *Ecce Homo*: el desembocamiento de los nombres lleva a la muerte.

que hasta ahora nada ha habido más mentiroso que los santos—, la verdad es la que habla a través de mi boca. Pero mi verdad es *terrible*, pues hasta ahora es a la mentira a la que se ha llamado verdad.⁶

En un libro donde aparenta ser canonizado, Nietzsche dice abiertamente que no desea nada más por ello que ser ridiculizado, pasar por un *Hanswurst*. Lo que motiva la redacción y publicación de *Ecce Homo* es desbaratar, de entrada, cualquier empresa seria que quisiera apoderarse de su nombre para petrificarlo, erigirle una estatua. Al adoptar el lenguaje de la autenticidad para combatirla, operando una inversión desde el interior mismo de éste, *Ecce Homo* demuestra que a la voluntad de ser un héroe corresponde un género de discurso muy específico: la hagiografía.

La denuncia que hace Nietzsche de lo “santo” pasa por una profanación literaria del género hagiográfico. La vanidad aparentemente desmesurada de *Ecce Homo* no hace sino poner en práctica todo el ridículo vinculado a la afirmación de autenticidad. En su parte irreductible de bufonada, la escritura revela en qué consiste efectivamente el dogma del yo idéntico —la mentira del santo—: en un desprecio inmenso de cualquier alteridad, en una actitud que es incapaz de rendir cuentas a los demás.

Al perturbar al lector, obligándolo a cuestionarse si se burla de él o no, profesando la vanidad de un modo cómico, la escritura nietzscheana muestra que la soberbia de la autenticidad se refiere menos a la opinión proferida que a su pretensión de valer absolutamente. Sin duda se retoma aquí uno de los motivos que están presentes en toda la obra, puesto que, al confrontarnos con la ambigüedad de la escritura, Nietzsche nos invita a considerar la identidad misma como una máscara, pero la parodia del héroe-artista imprime un sesgo particular a este gesto: su histrionismo atenta contra la lógica misma de su propio nombre.

Para Nietzsche, la hazaña asociada a su nombre debe ser la de hacer “saltar la historia de la humanidad en dos”. Desde ahora se comprende que él esté tan espantado con la idea de su

⁶ *Ecce Homo*, p. 333.

propia canonización. Porque en lo futuro, al ser su nombre detonador de una crisis, no es necesario que sea simplemente integrado a la continuidad de la historia. En suma, cada rememoración de este nombre exige volver a abrir una brecha en el desarrollo de los tiempos: debe actualizar la fractura por la que atraviesa su nombre.

NIETZSCHE TRADUCE A NIETZSCHE TRADUCE A NIETZSCHE

Por su modo explosivo de rememoración, su mención a la vez retrospectiva y productiva del trayecto del pensamiento nietzscheano, *Ecce Homo* se aprovecha de todos los accidentes, reiteraciones y elipses. Pero entonces, ¿cómo comprende Nietzsche su propio nombre en el libro escrito en su honor? Simplemente a través de otros nombres. En efecto, puesto que el nombre de Nietzsche no remite ya a una identidad contenida en ella misma, que le sea propia, sino que designa una crisis de la historia, el filósofo lo formula en y mediante su relación con los demás.

Es así como en *Ecce Homo* Nietzsche califica las descripciones intempestivas de Wagner y de Schopenhauer como retratos de él mismo:

En la *tercera* y *cuarta* "Intempestivas", se oponen a ésta [la decadencia], al modo de señales precursoras de una idea más *elevada* de la cultura y de una restauración de la idea misma de cultura, dos imágenes que ilustran el más estricto "culto del yo", la *cultura del yo* más rigurosamente disciplinada, dos tipos "intempestivos" *par excellence*, llenos de soberano desprecio por todo lo que les rodeaba, ya se llamara "Reich", "cultura", "cristianismo", "Bismarck", "éxito" —Schopenhauer y Wagner, o, en una palabra, a Nietzsche.⁷

Dos párrafos más adelante aún introduce esta observación:

Grosso modo, así como se agarra una ocasión por los cabellos, yo agarré por los cabellos a dos tipos célebres y aún no fijados en absoluto, con el fin de expresar algo, con el fin de tener entre manos

⁷ *Ibid.*, pp. 291-292.

algunas fórmulas, signos, más medios de expresión. Ya se ha hecho alusión de esto, con una sagacidad perfectamente inquietante, en la página 93 de la tercera *Intempestiva*. Es exactamente así como Platón se sirvió de Sócrates, como de una semiótica para Platón.⁸

La intuición por la que Schopenhauer y Wagner, tal y como son presentados en las *Consideraciones intempestivas*, estaban ya, "en una palabra", no data de la redacción de las *Intempestivas*. Surge solamente al momento de la redacción de *Ecce Homo*. En una carta a Heinrich Koselitz (Peter Gast) fechada el 9 de diciembre de 1888, le participa su reciente descubrimiento en los siguientes términos:

A propósito de la tercera y cuarta *Intempestivas*, encontrarás en *Ecce Homo* algo que hará que se te ericen los cabellos —a mí también se me erizan. Ambas no hablan sino de mí, *anticipando*... No eran Wagner ni Schopenhauer quienes estaban psicológicamente descritos... No comprendí estos dos textos sino luego de dos semanas. ¡Signo y prodigio!⁹

El efecto a destiempo es esencial para el surgimiento de esta intuición. Al descubrirse en las descripciones de Schopenhauer y Wagner que datan de 1874 a 1876, Nietzsche no descubre una identidad que le hubiese sido propia desde siempre; identifica en estos retratos un esbozo de lo que habría de venir. Este esbozo no se torna legible sino para el Nietzsche del presente (de 1888), para el Nietzsche que se "ha convertido en lo que es". Al descifrar este bosquejo de sí mismo, no está de ningún modo confortado en el sentimiento que siempre habría sido ya idéntico a sí mismo; por lo contrario. Nietzsche predice a su amigo que este descubrimiento le hará el mismo efecto que él ya ha experimentado: le erizará los cabellos.

En la figuración griega, el *kairos* es un joven con bucles magníficos delante de la cabeza, calvo detrás. Es necesario prenderlo por delante cuando él va hacia uno. Ahora bien, aquí Nietzsche no toma una ocasión que le resulte exterior, es él mismo el tomado, sus cabellos se le erizan en la cabeza. La oca-

⁸ *Ibid.*, p. 294. (Traducción modificada.)

⁹ Friedrich Nietzsche, *Dernières Lettres*, pref. de Jean-Michel Rey, trad. Catherine Perret, Rivages Poche, París, 1989, p. 112. (Traducción modificada.)

sión de la crisis es él mismo: él es captado por una relación nueva con su propio pasado, y él coloca a Peter Gast en la misma posición. Nietzsche leyendo a Nietzsche no resulta menos ajeno al texto que al lector externo.

La única diferencia es, quizá, que el lector externo no puede ignorar la alteridad de aquel a quien lee, mientras que al referir su propio devenir en *Ecce Homo*, Nietzsche descubre la extrañeza en el seno mismo de lo que podía parecerle más propio, en el seno mismo de la obra de la que es autor. Sus cabellos se le erizan porque comprende de repente —"signo y prodigio"— que su obra se le ha siempre ido de las manos. La intuición retrospectiva de Nietzsche transforma a destiempo su relación con Schopenhauer y Wagner; antes de haber enunciado lo que estos dos nombres significaban para él en la época de la formulación de las *Intempestivas* —la posibilidad de tomar su distancia respecto de su propio tiempo—, la frase enuncia que, en la presente ocasión, esos dos nombres se dicen finalmente mejor en una sola palabra: Nietzsche.

En lugar de que todo venga a ser el nombre de Nietzsche, y lejos de que éste designe la intención escondida *detrás* de los nombres de Schopenhauer y de Wagner, el nombre de Nietzsche cambia de *status*, y no hace sino resumir lo mejor posible lo que se ha enunciado a todo lo largo de la frase: se convierte en una palabra. *Schopenhauer und Wagner* oder, *mit Einem Wort*, *Nietzsche*; con la mayúscula en *Einem* y su énfasis, el texto alemán hace resaltar esta transformación.

El nombre de Nietzsche no es nada propiamente, sino una abreviación que indica los encuentros que constituyen su devenir mismo, y por extensión todo lo que le ha ocurrido.¹⁰ El nombre propio es afectado impropriamente por el régimen común de las frases en las cuales se articula. Para tener acceso al nombre de Nietzsche, es necesario leerlo como una cifra, describir las constelaciones que se prestan a ser leídas en ella, en este caso las de Schopenhauer y Wagner.

¹⁰ Si se considera lo que es la abreviatura, resulta que ella condensa en una palabra o nombre una serie de nombres pero también de acontecimientos. Por ejemplo, la Resistencia resume todos los actos de resistencia que han dado lugar a este nombre propio. Leer un nombre propio como una abreviatura equivale por tanto a estar atento a los movimientos y relaciones de las que proviene.

Esta constelación se sitúa, de entrada, bajo el signo de la crítica. Lo que Nietzsche dice haber encontrado simultáneamente en estos dos nombres son "dos 'intempestivos' *par excellence*". Aunque él habla de tipos, subraya que él los cogió por los cabellos, como se coge del *kairos*. Schopenhauer y Wagner le permiten agravar la crítica de la que sus nombres son portadores, incluso desencadenar una verdadera crisis. Porque aun si en la época de su redacción él no se proponía más que explicitar y amplificar la crítica ya formulada por el filósofo y el músico, las dos *Intempestivas* escritas en su honor volvían ya sus concepciones una afirmación *singularmente* nietzscheana.

Releyendo "Schopenhauer educador", Nietzsche descubre que su crítica del pesimismo schopenhaueriano contra la necesidad de la fe en el "progreso" era ya una primera articulación de la parte que corre el riesgo en el pensamiento, de su dimensión aventurada y gozosa. Al releer "Wagner en Bayreuth", descubre que su apuesta a la redención musical de la degeneración alemana, su apuesta al porvenir wagneriano de Alemania era ya una primera afirmación del primado del futuro en la lógica del tiempo, una articulación de lo que es siempre *porvenir*.¹¹

¿Cómo el reencuentro con el filósofo pesimista, con el músico romántico, podía estar así al principio de un pensamiento ateo, afirmativo del devenir? Procurándole "algunas fórmulas, signos, más medios de expresión", sirviéndole de "semiótica", como Platón se servía de Sócrates. El pensamiento de Nietzsche se formula primeramente en los lenguajes de Schopenhauer y de Wagner. Él inventa su pensamiento en sus lenguajes, hablándoles en cierto modo como una *lingua extranjera*, desviándolos fuera de los límites de lo que expresaban hasta entonces.

El pensamiento de Nietzsche no se construye arquitectónicamente, sino que tiene lugar mediante un desplazamiento del lenguaje de los otros, en este caso el de Schopenhauer y el de Wagner. Si el nombre de Nietzsche no se revela como nada propiamente, es simplemente porque designa en esencia una relación de traducción. El propio Nietzsche concibe su lucha

¹¹ "El texto *Wagner en Bayreuth* es una visión profética de mi porvenir", *Ecce Homo*, pp. 294-295.

contra el romanticismo wagneriano como derivado de una relación de traducción, en toda la polisemia de este término.

En su vena paródica, él muestra que todo el carácter imponente y solemne de las óperas wagnerianas no se debe finalmente más que al vestuario. Traducidas a la época contemporánea, las pasiones trágicas descritas en las leyendas arcaicas se revelan en todo su carácter *kitsch*:

¡Pero el contenido de los textos wagnerianos! ¿Su contenido mítico, su contenido eterno? —Pregunta: ¿Cómo experimentar este contenido, este eterno contenido? —El químico responde: se traspone Wagner a lo real, a lo moderno, —seamos aún más crueles, a lo burgués! ¿Qué ocurre entonces con Wagner? —Entre nos, ya lo he analizado. Nada es más divertido, nada más recomendado para el paseo que referirse a Wagner en proporciones rejuvenecidas: por ejemplo *Parsifal* como candidato a teología, habiendo pasado por la enseñanza secundaria (—este último punto indispensable para la locura pura). ¡Qué sorpresas se experimenta entonces! ¡Lo crearías, todas la heroínas de Wagner, sin excepción, despojadas de su vestimenta heroica, llegan al punto de confundirse con Madame Bovary!¹²

Pero más allá de la traducción con fines críticos, esta última opera de la manera más grave en los últimos escritos de Nietzsche. En *Ecce Homo* y en las últimas cartas, el filósofo no desea ya, para hablar con propiedad, hacer obra, se emplea en liberar el poder de lenguaje y de pensamiento que entraña el acto mismo de traducir.¹³

En una carta a Malwida von Meysenburg, fechada el 4 de octubre de 1888, Nietzsche escribe: “Haría falta poder leer también en francés el texto [*Der Fall Wagner*] contra Wagner. Es aún más fácil de traducir en francés que en alemán”.¹⁴ En otra carta, dirigida a Jean Bourdeau, director del *Journal des Débats*, escribe aún: “[...] se me dice que en el fondo escribo en francés. A propósito del texto sobre Wagner [*El caso Wagner*], se me dice que está hasta tal punto pensado en francés que no se

¹² *El caso Wagner*, p. 39.

¹³ En este punto, tengo que agradecer a François Regnault el haber llamado mi atención sobre el tránsito al límite de la obra que ocurre con la traducción.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Dernières Lettres*, op. cit., p. 86.

podría traducir en alemán".¹⁵ En fin, en *Ecce Homo*, escribe esto: "Yo soy, en griego, y no solamente en griego, el Anticristo..."¹⁶

Según Oscar Pannwitz, traducir no debe ser una apropiación del original, sino una *distanciación*¹⁷ —un volverse-extraña— de la lengua de llegada. "Aun nuestras mejores versiones parten de un mal principio, quieren germanizar el sánscrito, el griego, el inglés en lugar de sanscritizar, helenizar, anglizar el alemán. Tienen mucho más respeto a los usos de su propia lengua que al espíritu de la obra extranjera."¹⁸ De manera análoga, la escritura nietzscheana se desaferra de la lengua alemana como una exterioridad, la vuelve extraña a sí misma, la "galiciza". Como traductor, Nietzsche se vincula con la cultura francesa, se desembaraza de su "germanidad": su pensamiento es signo de lo híbrido, se constituye en algo semejante a un tercer término inaudito —literalmente, en lo que jamás se había entendido antes—, irreductible a cualquier origen.

Asimismo, cuando dice que es "en griego, y no solamente en griego, el Anticristo", Nietzsche no se contenta con señalar el griego en el cristianismo, como lo hará el romanticismo. Pero tampoco predica ya un retorno al origen griego. A través del Anticristo, pone en juego lo que del griego resulta heterogéneo al cristianismo: no la Antigüedad, fundamento de la tradición occidental, sino el oriente de Grecia. Hace que destaque lo que nuestra propia tradición contiene de extranjero. Es esta parte de extrañeza y no lo "propio" de Grecia lo que interesa a Nietzsche. O, para decirlo más radicalmente todavía, esta parte de extrañeza no se refiere ya verdaderamente ni con propiedad a lo griego, y por ende "no solamente en griego" puede Nietzsche ser el Anticristo. Nietzsche presiente que para sus traerse al romanticismo es necesario dejar de conceder un privilegio sustancial a Grecia.

Y en efecto, se ha visto que en Nietzsche el recurso a la extra-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 117-119.

¹⁶ *Ecce Homo*, p. 279.

¹⁷ Una *Verfremdung*.

¹⁸ Citado en Walter Benjamin, "La tâche du traducteur", en *Mythe et violence*, trad. Maurice de Gandillac, Denoël, París, 1971, p. 274. (Traducción modificada.)

territorialidad consiste en una interferencia sistemática de cualquier filiación histórica. Si en el periodo de *Ecce Homo* la extraterritorialidad es antes bien francesa (Bizet contra Wagner, Baudelaire, Paul Bourget), resulta, por otra parte, que habría podido ser además inglesa (L. Sterne). El recurso a las innumerables relaciones de traducción tiende justamente a desbaratar el privilegio temático de la referencia a Grecia que aparece todavía en la obra de Nietzsche.

LA DECLARACIÓN DE GUERRA A WAGNER:
ENTRE EL ARTE Y LA POLÍTICA

Fue necesario que la ruptura con Wagner tuviera lugar para que Nietzsche comprendiera que "Wagner en Bayreuth" era ya un retrato de su porvenir. El devenir de Nietzsche comienza con su alejamiento del tipo wagneriano. Puesto que la acción de traducción se constituye en el *impetus* crítico que hace posible este alejamiento, la ruptura con Wagner se revela como indisociable del desafío entablado contra los alemanes.

Si se toma en cuenta el papel que desempeña lo extranjero en la ruptura nietzscheana con Wagner, ésta adquiere un nuevo relieve. La dimensión específicamente antinacional del combate contra el músico alemán desvía la controversia. A pesar de su formulación estética, no se sitúa verdaderamente en el terreno del arte. Porque los dos rasgos de la polémica nietzscheana —su rasgo relativo a los alemanes y su rasgo propiamente musical— no se incorporan entre sí más que en el horizonte de la teoría romántica, donde el arte es concebido como un obrar que figura al pueblo. *A contrario*, puede decirse que la ruptura con el romanticismo introduce una discontinuidad en la relación entre figuración y comunidad. Es entonces cuando surge una nueva pregunta. ¿Cómo es que, en los últimos textos nietzscheanos, la ruptura estética se articula con la ruptura nacional con los alemanes? Los dos rasgos de su crítica ya no son congruentes: Nietzsche los elabora desuniendo arte y política. Al afirmarse en su propio derecho, la parte política de esta crítica esboza una de las posibles salidas a la teoría romántica del arte.

Situemos el lugar llamado en esta controversia:

Ir a Versalles. —¡Ah, si me resultara posible de alguna manera! Porque yo reverencio al círculo de gente que os encontraréis allá (singular confesión para un alemán: pero en la Europa actual yo no me siento emparentado más que con los más espirituales franceses y rusos, de ninguna manera con aquella gente cultivada entre mis compatriotas que juzgan todas las cosas siguiendo este principio: "*Deutschland, Deutschland über alles!*").¹⁹

Si se vuelve a colocar a la lucha contra la música wagneriana en su propio contexto, el de una polémica "francesa", "polaca", incluso "europea" contra los alemanes, la ruptura con Wagner sería menos una lucha de lo "brillante" contra el "éxtasis sonambulesco", del "arte viril" contra la histeria femenina que caracteriza a la "melodía infinita" de Wagner, que una crítica política de la compulsión a la encarnación de la "espiritualidad alemana". Lejos de simplemente oponer la virilidad del arte mayor contra la feminidad decadente del arte wagneriano, esta crítica llegaría incluso hasta denunciar la complicidad inextricable de la feminidad y de la virilidad, de la maleabilidad y de la figuración en tanto que concurren juntos al engendramiento estético del "pueblo alemán".

El dinamitar la metafísica-artística wagneriana es mucho más que la "declaración de guerra [...] *in aestheticas*" para la cual se produce. La difracción de esta explosión pone en juego el porvenir como tal, en su misma indeterminación, *contra* una figuración alemana del porvenir y, por tanto, *contra* el "efecto" emocional intenso, *contra* la maleabilidad producida por la música, *contra* la anulación de cualquier distancia o separación. Es a través de su propia complementariedad como los efectos viriles y femeninos conforman un cuerpo compacto, el del pueblo, a partir de la materia de la masa. Nietzsche no la toma simplemente contra la histeria femenina de la música wagneriana, se rebela completamente contra la figuración del pueblo alemán, más específicamente todavía, *contra* una estetización de lo político.

La declaración de una "guerra *in aestheticas*" contra Wagner

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Dernières Lettres*, op. cit., p. 138.

sobrepasa entonces la afirmación de un combate político, como por ejemplo en el siguiente pasaje de *Nietzsche contra Wagner*:

Un cierto catolicismo del sentimiento y una complacencia por no sé qué genios o malos genios domésticos y legendarios llamados "nacionales", tales son las *condiciones primeras*²⁰ [de la música de Wagner]. La manera en que Wagner se apropia de las leyendas y de los cantares antiguos en que los prejuicios de los eruditos nos han enseñado a ver algo de "germánico" *par excellence* (¡hoy nos reímos de ello!) —la manera en que ha reanimado estos monstruos escandinavos, insuflándoles una sed de sensualidad exaltada y de mortificación de los sentidos —toda esta manera que tiene Wagner de tomar y de dar, por lo que se refiere a los sujetos, a los personajes, a las pasiones y a los nervios, todo esto expresa claramente el *espíritu de su música*, suponiendo que ésta (y que toda música) sepa hablar de sí misma sin ambigüedad, porque la música es *mujer*... Para juzgar este estado de cosas, no es necesario dejarse despistar por el hecho de que vivimos actualmente una reacción *dentro* de la reacción. La era de las guerras nacionales, del martirio ultramontano, todo este aspecto de *entreacto* que caracteriza a la situación actual de Europa, todo ello puede de hecho procurar a un arte como el de Wagner una gloria súbita, sin asegurarle empero un porvenir. Los alemanes mismos no tienen porvenir...²¹

De entrada, la crítica "musical" de Wagner está situada en el horizonte histórico de una Europa en trance de desgarrarse. Pero, sobre todo, la lucidez crítica de Nietzsche es correlativa de un recelo hacia el catolicismo de Wagner. Aquí, la discordia se refiere a la religiosidad de lo nacional, de la que Wagner se ha vuelto paladín. La inteligencia de este enfoque es política, y tiene un valor diagnóstico. La música de Wagner es interpretada como un síntoma político, "una reacción al interior de la reacción". Ella produce una violencia de otro modo más feroz que la violencia contra la cual pretende rebelarse. En este sentido, es posible sostener que Nietzsche revela anticipadamente en el wagnerismo el síntoma de lo que habría de ser el mito nazi.

²⁰ Las cursivas son nuestras.

²¹ *Nietzsche contra Wagner*, pp. 355-356.

La intuición formulada en *Nietzsche contra Wagner* vuelve a encontrarse casi punto por punto en una observación que hace Dietrich Bonhoeffer justo después de la toma del poder por Hitler. Este joven teólogo protestante insiste en el hecho de que la estructura religiosa del nazismo viene a ponerse en rivalidad literal con el cristianismo:

A partir del momento en que el *Volksgeist* es considerado como una entidad divina metafísica, el *Führer* que encarna el Geist asume una función religiosa en el sentido literal del término: él es el Mesías y con su aparición comienza a realizarse la esperanza última de cada uno, y el reino que anuncia necesariamente con él está próximo al reino eterno.²²

Dietrich Bonhoeffer comprende que el nazismo no se opone al cristianismo sino para ocupar su lugar institucional, y devolver su universalismo de principio a las dimensiones de una religión nacional.

A 50 años de distancia, la proximidad de ambos análisis permite ver al antiwagnerismo de Nietzsche bajo otra luz. Si uno no se detiene en su sola dimensión musical, es posible interpretar todo el horror que inspiraba a Nietzsche la ópera wagneriana como un horror ante la conjunción del cristianismo y la germanidad. Bajo este aspecto, la ruptura de Nietzsche con Wagner opera una inversión completa de las premisas de la metafísica-artística de *El nacimiento de la tragedia*, puesto que en éste defendía justamente a Wagner como artífice de la regeneración musical del "alma alemana" contra la "civilización" francesa. Por esto, parece que el alejamiento de Nietzsche del tipo wagneriano tiene por corolario su alejamiento de una cierta orientación de su propia obra: *Nietzsche contra Wagner* es tributario de una cierta relectura por la cual Nietzsche se separa de Nietzsche.

Es en esta ruptura, *qua* Wagner, con él mismo, donde Nietzsche va lo más lejos en el cuestionamiento del privilegio conce-

²² Esta cita fue tomada de Éric Michaud, "Un Sauveur: Hitler ou la tyrannie du visible", en *Nouvelle Revue de psychanalyse, Aimer Être aimé*, núm. 49, primavera de 1994, p. 120. El análisis presentado en este artículo es retomado y profundizado en su libro aparecido posteriormente: *Un Art de l'éternité, L'image et le temps du national-socialisme*, Gallimard, París, 1996.

dido a la plasticidad del arte como principio tanto de la existencia como de la historia. La puesta en relieve de la dimensión antinacional en lo que separa a Nietzsche de Wagner permite restituir una parte algo oculta de esta ruptura, su filo político. Fue también en la estela de esta ruptura con el romanticismo alemán donde se inscribieron las reflexiones del siglo xx que formulan un pensamiento de lo político cuya inventiva procede de la agitación de la gente y de las cosas, de la suplementariedad sin fin antes que de la figuración de una unidad nacional orgánica.

VI. DE LA EXCELENCIA A LA RETRACTACIÓN: LA SUPLENCIA HEROICA

ERROR Y ERRANCIA

La desaparición histórica del fin del horizonte nos confronta con el desmoronamiento de la creencia como una condición comúnmente compartida por la "humanidad" entera. La modernidad no posee ninguna lógica homogénea, no se impone después de una época y antes de otra. Existe un momento histórico en que la creencia no fundamenta más al mundo común, pero esta falla no se manifiesta sino a condición de ser actualizada sin cesar.

Bajo este aspecto, la época de la Muerte de Dios jamás está *presente* en el momento cronológico de la historia, *adviene incessantemente* a través de la liberación de los espíritus, en las desviaciones que ocasiona toda afirmación de una diferencia individual. A resultas de esto, la modernidad designa no la unidad de una época, sino más bien la posibilidad irreductible de múltiples puntos de vista que vuelve manifiesta la disgregación de esta unidad.

Los héroes de la modernidad confían en su propia versatilidad y están dispuestos a dejarse desestabilizar por lo que les acontezca. Para ellos, conocer no refleja una construcción de la razón que domine su objeto; se trata de una experimentación cuyo trazado deshace las formas conocidas. La posibilidad nueva de un conocimiento que ningún límite viene a circunscribir permite en lo sucesivo un recurso positivo al error. Pues to que, hasta ahora, el error había sido siempre una cuestión de moral:

¡Almas mortales! —En relación con el conocimiento, nuestra conquista más útil es quizá haber abandonado nuestra fe en la inmortalidad del alma. Ahora la humanidad puede esperar, ahora ya no tiene necesidad de precipitarse ni de engullir pensamientos semi-

probados, como ha debido hacerlo desde siempre. Porque antes la salvación de la pobre "alma eterna" dependía de sus conocimientos durante su corta vida, y tenía que decidirse súbitamente, —¡el "conocimiento" tenía una terrible importancia!¹

Mientras que aún se imponía un orden trascendente, la relación de la verdad con el error era una relación de oposición. En este contexto, la importancia y la urgencia del conocimiento se deberían a que la necesidad de conocer se articulaba con la exigencia de medir el mundo y la existencia con un más allá. Se engañaban todos aquellos que no llegaban a elevarse por encima de la versatilidad del mundo para alcanzar su esencia. Simplemente mantenerse en el espacio contingente del mundo significaba ya faltar a la verdad. Era, por tanto, necesario eliminar a toda costa la contingencia de la verdad, en pocas palabras, salirse de este mundo: "Todos los que se dedican a la filosofía y se dedican rectamente a ella no se ocupan de nada más que de morir y estar muertos".²

Pero desde que el más allá pierde su dominio, el conocimiento se despliega al interior mismo de este mundo. Quienes lo exploran se remiten a lo "aproximado" de la contingencia y van al encuentro de lo imprevisible. No solamente no hay para esto ninguna indicación, sino que además semejante encuentro no puede más que desviar o trastornar las señales ya adquiridas: conocer equivale a una alteración. El conocimiento ya no se adquiere triunfando sobre el error; errar equivale a "ensayar, aceptar provisionalmente".

Estos ensayos no se emprenden con miras a un perfeccionamiento, su carácter provisorio remite al tenor mismo de nuestra vida. Los héroes errantes recorren el mundo, son viajeros: "[...] porque sentimos en el llamado de la libertad el impulso más fuerte de nuestro espíritu, y que, en oposición a las inteligencias avasalladas y arraigadas, vemos casi nuestro ideal en un nomadismo intelectual, —por valerme de una expresión modesta y casi denigrante".³

Este nomadismo heroico tiene algo de un viaje sin destino

¹ *Aurora*, p. 258.

² *Fedón*, 64 a.

³ *Humano, demasiado humano*, II, p. 94.

preciso, sin punto de partida. El nómada puede ser un sedentario, permanecer en el mismo sitio, no importa. El estado inestable de la experiencia sin referencia confunde incansablemente su identidad.

¿Existe un singular que no tenga ninguna experiencia, que no se encuentre jamás en esa separación donde (pese a no haber la experiencia finalizado aún la prueba que ella hace atravesar) deje tras de sí ciertas ideas que “constituían” hasta ese momento su vida? Es de esta marcha incansable hacia el exilio, de esta nomadización de donde procedemos. [...] Sujetos imposibles que no nos parecen nunca a nuestras fotografías, desconocemos cuáles sean nuestros rasgos. A lo sumo podemos saber dónde nos encontramos, e infatigablemente —si es que vivir es devenir, como lo sobreentien- de el “¿Qué devienes tú? de nuestros encuentros— nos deshace- mos haciéndonos, sin que haya en ello una decisión, una elección o una originalidad, sino por mera suerte, el destino de un género.⁴

Hemos reconquistado el gran valor de errar, ensayar, aceptar provisionalmente —¡nada es tan importante!— y precisamente por esto los individuos y las razas pueden ahora ver tareas tan grandio- sas que en tiempos anteriores habrían parecido una locura o un desafío al cielo y al infierno. ¡Podemos experimentar con nosotros mismos! ¡Sí, la humanidad puede hacerlo con ella misma!⁵

Los héroes no exigen a sus conocimientos ser definitivos; no dudarán en revisarlos si son contradichos por una experiencia ulterior. Cada situación recurre a otras más, ningún resultado es “tan importante” como para que sea necesario aferrarse a él. Nietzsche no siempre se resistió a la tentación del recurso a lo monumental. Ha dotado a su sueño de un impulso que nos lle- varía más allá de lo cotidiano y de los múltiples conflictos. Sueño —pesadilla— de una plasticidad orgánica capaz de fusionar todas las diferencias en una forma nueva de lo Uno: el aristócrata como obra.⁶

Pero, en muchas partes, su texto desmiente este sueño monumental que tiene en común con su siglo. En el pasaje que acaba de ser citado, el carácter “grandioso” es colocado en el

⁴ Jean Borreil, *La Raison nomade*, textos establecidos por Christine Buci- Glucksmann, Geneviève Fraisse y Jacques Rancière, Payot, París, 1993, p. 35.

⁵ *Aurora*, p. 258.

⁶ Este fenómeno será analizado posteriormente.

mismo plano que todo lo que no es "[...] tan importante". Menos importancia tiene por el hecho de que cualquiera que sea la tarea, es siempre susceptible de modificaciones. Grandes o menores, todas las tentativas son igualmente efímeras, todas pueden ser reajustadas. Nuestras experimentaciones son grandiosas en la medida en que están liberadas de cualquier tutela moral —del cielo y del infierno—.

Pero, ¿qué es una grandeza de menor importancia? Cualquier cosa que confunda irreversiblemente medida y desmesura, al punto de que es la relatividad misma la que se vuelve inconmensurable. El conocimiento que yerra no dispone de nada, sino de su propio *impetus*, para evaluar lo que le ocurre. Puede ciertamente ayudarse de principios, reglas, procedimientos verificados pero sin nunca poder apoyarse en alguno de ellos: su empleo depende de la especificidad del caso, de las circunstancias. En esta improvisación, lo grande y lo ínfimo indiferentemente se mezclan, se contradicen, se yuxtaponen.

El conocimiento heroico es el que se esfuerza por honrar el caso en toda su dimensión accidental; por esto, no puede saber por adelantado lo que debe encontrar. Su funcionalidad misma se encuentra perturbada. La elaboración a la que se debe atravesar por un desarreglo y una reinención de su propio proceder. Quien practica semejante conocimiento no se conoce más a sí mismo: al articular la tendencia irreprimible con el desplazamiento que informe a las situaciones, es arrastrado por su movimiento, sin retorno. Quien vaya aprendiendo tal o cual cosa será otro que el que no la conocía: en este sentido, el conocimiento finito no es solamente sensible, sino, más radicalmente, experiencia.

Es heroico un espíritu que se pregunta por las cosas cuando se siente superado por ellas. Se interesa en ellas justamente cuando no parecen concluyentes en consideración a los códigos establecidos. En este desfallecimiento, el espíritu heroico experimenta un límite, pero sin que este último lo remita obligatoriamente a un presentimiento de lo absoluto. El límite se abre a la experiencia del tránsito mismo, inicia la travesía de una discontinuidad. Este recorrido irregular constituye la modalidad de todo conocimiento inscrito en el espacio dividido y conflictivo del mundo. Cada trazado de conocimiento es

un vector de tensión, una cruel división en la trama infinita de los desplazamientos que constituyen la existencia en común.

Julio Cortázar explica estos trazamientos reconociéndoles, a la vez, algo de repetición y algo de inédito:

Diferencia entre ensayo y *take*. El ensayo lleva poco a poco a la perfección, no cuenta como producto, es presente en función del futuro. En el *take*, la creación incluye su propia crítica y es por esto que se interrumpe muchas veces para volver a comenzar. La insuficiencia o fracaso de un *take* sirve de experiencia para el siguiente, pero el siguiente nunca es mejor que el precedente, es siempre algo más si es realmente bueno.⁷

En música, un *take** es el elemento de una serie principalmente inacabada (*take 1, take 2, take 3*). Pero el término designa también el acto de conceder a una cosa o a un ser una consistencia que parecen tener, el acto de confiar en su apariencia, como en la siguiente expresión: *I take him to be a reliable fellow* (lo tomo por una persona confiable). Es una suposición por la cual su autor acepta ponerse en peligro, prestarse a algo que no puede dominar. El conocimiento que se articula así no está ni en la verdad ni en el error. Errar consiste en deshacer la obligación de lo idéntico: se toma a las cosas por algo más que lo que son ellas mismas para apercebirse en seguida de las diferencias que produce su apariencia.

Como en francés, el verbo alemán que significa "errar", *irren*, sugiere un movimiento que va al capricho de los imprevisos, sin poseer una dirección inflexible; pero designa también una proximidad con la locura. Estas divagaciones empero no sumen al errante en la noche del puro sinsentido. La errancia no acaba en la nada, no acaba. Las peregrinaciones de los unos los hacen tropezarse con los puntos de vista de los otros. Es la resistencia de las perspectivas divergentes la que hace a cada quien experimentar el límite de la suya. Al héroe que explora las diversas situaciones en las cuales se halla sumido, el mundo no se le revela como abandonado por la verdad, sino como habitado por los otros.

⁷ Julio Cortázar, *Le tour du jour en quatre-vingts mondes*, trad. Laure Guille-Bataillon, Karine Berriot, J.-C. Lepetit, Céline Zins, Gallimard, París, 1980, p. 147.

* "Toma". En inglés en el original. [N. del T.]

Un espíritu no puede reorientarse en el mundo, inventar un gesto nuevo sino a riesgo de desintegrar la trama ya ordenada de las significaciones. Su reinención no puede ser más que una desviación de esta trama, su alteración. Y este cambio implica necesariamente un conflicto, un cuestionamiento de la coherencia ya establecido del mundo común. Dicho de otro modo, no podemos simplemente reorientarnos en nuestro fuero interno, cambiar dejando al mundo sin cambio. La reorientación está necesariamente vuelta hacia el interior, pone en juego el contacto precario de los cuerpos y cobra efecto en el espacio colectivo.

La invención de un trayecto diferente no puede afirmarse sino abriendo una nueva posibilidad en el mundo común. No puede tratarse de creación en el sentido en que un espíritu obraría consigo mismo a partir de una relación reflexiva de sí. La transformación de lo ya dado es muestra necesariamente de una confrontación con la alteridad. Transita por actos que cuestionan el estado de hecho, desuniendo las palabras y los cuerpos, vinculándolos de manera diferente. Así, cualquier nueva comprensión, cualquier experimentación de una manera diferente de vivir desafía necesariamente los hábitos y las leyes que rigen la vida colectiva. La errancia del heroísmo se revela indisociable de su parte agónica. La tarea consiste, pues, en concebir unidos discordia y errancia, cuestionar sobre qué modo heroico se inscribe la diferencia en la pluralidad.

REBASAR EL LÍMITE

Los héroes modernos no son ya ese centro luminoso en que la comunidad reconoce el modelo más acabado de su ideal. "Nosotros los buscadores, como todos los conquistadores, los exploradores, los navegantes, los aventureros, somos de moralidad temeraria, y debemos declararnos a favor de pasar, en conjunto, por malos."⁸ Convertirse en lo que se exige desafiar el consenso de la *doxa*:

Poder contradecir. —Todos saben hoy que poder soportar la contradicción es un signo eminente de cultura. Algunos saben incluso

⁸ *Aurora*, p. 234.

que el hombre superior desea y provoca la contradicción a fin de obtener un signo relativo a su propia injusticia, desconocida por él mismo hasta ahora. Pero por lo que hace al poder contradecir, por lo que hace a la buena conciencia adquirida que se conserva en la hostilidad contra todo lo que es habitual, tradicional, sagrado: esto es más que aquellas dos cosas mencionadas antes, esto es lo verdaderamente grande, nuevo, sorprendente de nuestra cultura, el paso supremo del espíritu liberado: ¿quién hay que sepa esto?⁹

¿Qué es lo que distingue el hecho de tener la iniciativa de una contradicción —*poder contradecir*— del de soportar una contradicción? Si la primera forma de contradicción está generalmente admitida (“Todos saben hoy que poder soportar la contradicción es un signo eminente de cultura”), la segunda es ignorada aún. Sólo algunos saben que la iniciativa para el desacuerdo es una forma de libertad que difiere de lo que se reconoce como malo o inmoral.

La contradicción que se soporta, y que es la generalmente admitida, no es otra que la negativa hegeliana y, por extensión, el privilegio de lo negativo en el idealismo alemán. Nietzsche hace una alusión apenas velada a Hegel cuando menciona, un poco irónicamente, esta forma de contradicción que goza de una estima sin precedentes. Pero el tratamiento de esta forma no es para nada hegeliano. Su propio homenaje a este pensamiento consiste en superarlo.¹⁰

Nietzsche no se refiere a lo que Hegel entiende por soportar su propia contradicción, no describe lo que “dice cada quien” a propósito de esta forma, sino que menciona, además, de entrada, lo que “Algunos saben incluso”, a saber, “que el hom-

⁹ *La gaya ciencia*, p. 191. (Traducción modificada.)

¹⁰ En Hegel, la contradicción se refiere a una diferencia inherente a la conciencia, la diferencia entre lo que ella sabe de un objeto (lo que el objeto es para ella) y lo que es en sí mismo. Dado que los dos (lo “en sí” y lo “para sí” del objeto) son para la conciencia, esta última es su comparación. Midiendo la inadecuación de su “en sí” y su “para sí”, la conciencia debe cambiar su saber del objeto para volverlo adecuado a lo que es en sí. Pero como el “en sí” del objeto pertenece ya a este saber, el objeto mismo cambia: su “en sí” se revela entonces a la conciencia ya no más como “en sí”, sino solamente para ella. La transformación por la cual el objeto deja de ser “en sí”, porque su verdad resulta ser el “para la conciencia” de este “en sí”, implica la negación del primer objeto. Esta negatividad no es signo de una oposición que proceda del exterior: es la contradicción interna de la conciencia, y que la determina.

bre superior desea y provoca la contradicción a fin de obtener un signo relativo a su propia injusticia, desconocida por él mismo hasta ahora".

El *impetus* que impulsa al "hombre superior" hacia los otros no es principalmente, como en Hegel, el deseo de reconocimiento de sí mismo. Para Nietzsche, el deseo del que se trata en la contradicción provocada por el hombre superior no es relativa a la determinación de un sí mismo: es, de entrada, deseo de verse de otra manera, deseo de alteración. La relación al otro no se refiere ya a la realización de una relación consigo mismo, al tránsito por una alienación y al trabajo de apropiación que en Hegel determinan el sí mismo de la conciencia. El hombre superior no niega su propia inmediatez a través de su alienación, descubre una limitación de su yo finito gracias a los demás. No interviene en el movimiento del absoluto a través de la negación de su propia contingencia singular, sino que experimenta sus límites en su confrontación con los demás.

Estos límites no tienen nada de definitivo; el otro no es para él algo que lo informe sobre su yo, le permita establecer su propia identidad. Por otra parte, el hombre superior parece no tener punto de vista propio; es siempre mencionado desde el punto de vista de otro. Los "algunos" que saben incluso que la superioridad consiste en desear y provocar la contradicción no están, empero, asegurados de la suya. El ejercicio de esta superioridad corresponde a una desposesión de sí mismo. Por esto, quien la vive no dispone de ella. Quien se atribuyera una superioridad se habría mostrado ya indigno por ello mismo. Es por esto por lo que no se dice lo que es un hombre superior, sino lo que algunos saben incluso a propósito de su relación con los demás.

El hombre superior no puede "obtener un signo relativo a su propia injusticia" sino a través de una contradicción venida de aquéllos contra los que se opone, puesto que siempre se trata de una injusticia cometida con ellos. Es por esto por lo que recurre a la crítica, incluso al juicio de los demás: pues sólo la resistencia que le presentan éstos le hará tener acceso a lo que su ser comporta de arbitrario.¹¹ Su superioridad no se refiere a

¹¹ Advirtamos que Nietzsche habla de injusticia, lo que al menos permite

atributos, a propiedades; tampoco es una superioridad sobre los demás, sino que se mantiene siempre relativa al punto de vista de éstos.

Finalmente, el hombre superior no se distingue sino por esta confianza que tiene en los demás. Su heroísmo compete a su capacidad desconcertante de ser tocado por los otros. Porque cuando los otros ponen el dedo —*der Fingerzeig*— sobre lo que su identidad tiene de arbitrario, dan la ocasión de no perpetuarla más y de ensanchar su horizonte. Su relación con el otro no es la exteriorización de la negatividad inherente a su sí mismo; por lo contrario, esta relación lo lleva a las fronteras de su yo: lo expone al exterior. Es una relación con la exterioridad y sus dislocaciones. Al sentir el menor roce de los demás, desajusta el orden familiar de la jerarquía para justificar lo que se le escapó, para conjuntar lo que sin embargo parecía excluirse. El héroe surge precisamente cuando se desintegran sus límites, cuando ya no se parece más; no tiene identidad propia sino solamente el deseo de no ser prisionero de ninguna identidad. Su diferencia de sí mismo es función de un desplazamiento de su relación con los demás. Se transforma en héroe quien desea y provoca las contradicciones hasta volverse con ello irreconocible, desemejante.

La conciencia de la superioridad no es recobrable para quien la vive, porque vivirla consiste exactamente en no ser ya uno mismo. El heroísmo así esbozado se manifiesta a través de un extraño “desposicionamiento”: es superior quien se sustrae a cualquier voluntad de dominación jerárquica para prestarse a una perspectiva que difiere de la suya. La prueba heroica se vuelve una prueba de lo ajeno.

Esta aproximación indirecta hace valer una comprensión del conflicto que no parte ya de la negatividad, sino de una reflexión sobre los límites y sobre el deseo positivo de rebasarlos. Un espíritu preñado de este deseo positivo no se contentará con incitar la contradicción por parte de los demás, no dudará en desencadenar un conflicto, de tomar en él la iniciativa. Quien soporta la contradicción por parte de los demás, es también el que puede contradecir. *Poder contradecir* es a la vez el

sugerir que el deseo positivo de rebasar los límites podría ser un deseo de justicia.

signo de una emancipación —“el paso supremo del espíritu libre”— y el rasgo de una cultura —“esto es lo verdaderamente grande, nuevo, sorprendente de nuestra cultura”—. Se liberan precisamente aquellos mismos que pueden contradecir, y al hacerlo, inauguran una civilización que es grande y sorprendente por cuanto no descansa ya en la tradición, en lo habitual, en lo sagrado, sino que los cuestiona.

Emancipación en devenir y a la vez, marca de una época, el sentimiento de *buena* conciencia en la hostilidad es el esbozo de una forma específicamente moderna de la contradicción. La *buena* conciencia debe ser adquirida en contra de la tendencia a la culpabilidad, y no cediendo a ella, pues remite al esfuerzo de pensar una contradicción que se despliega fuera de todas las reglas unitarias consagradas.

El heroísmo conflictivo moderno no se refiere ya a ninguna coherencia de conjunto, no encarna ya lo que es sagrado, habitual, tradicional, sino que representa la posibilidad de impugnar la parte violenta de la tradición misma. No obstante su fascinación por el modelo griego del conflicto, la justa, Nietzsche no deduce el heroísmo conflictivo moderno de ésta. Ante todo, este modelo mencionado en varias ocasiones permite hacer valer la importancia del *agôn*. Pero, sobre todo, la referencia a este último permite distanciarse de él, sondear la desviación en la que se constituye la experiencia moderna del conflicto. La exploración retrospectiva de la justa sirve para hacer surgir la distinción heroica que la concepción griega del equilibrio tenía hasta entonces prisionera.

EL HEROÍSMO CONFLICTIVO MODERNO Y EL MODELO GRIEGO DE LA JUSTA

Nietzsche establece claramente lo que señala el *saber contradecir* de la modernidad del modelo griego del conflicto desde 1872, en uno de los “Cinco prefacios a cinco libros que no se han escrito”:¹² “La justa en Homero”. Este texto está consagrado a la importancia de la que gozaba la discordia en la vida

¹² En *Escritos póstumos*, 1870-1873.

griega; aclara el papel muy diferente que desempeña en su moral y en la nuestra. Nietzsche tiene un interés genealógico en la justa. La investigación respecto de esta forma histórica permite recuestionar nuestra propia concepción moral, no adherirse más a la *doxa* de nuestro tiempo, que asimila, de entrada, la discordia con el sufrimiento, confiriéndole una significación exclusivamente negativa.

En el mundo griego, la discordia gozaba de legitimidad. Con todo, esta discordia tiene cualidades y reglas precisas. Tiene por motor la envidia hacia los demás hombres. Así, el alfarero envidiaba al alfarero, el vecino al vecino, el poeta al poeta: todos desean ser los mejores. Este deseo de excelencia lleva a un conflicto que no intenta aniquilar a los otros, sino superarlos. No descansa en la destrucción, sino en la emulación. Es a este conflicto al que se denomina justa.

Es una concepción que se opone a la idea de "exclusividad" del genio en sentido moderno, más que suponer que, en el orden natural de las cosas, los genios están siempre de sobra y se excitan mutuamente a la acción manteniéndose recíprocamente dentro de los límites de la justa medida. Tal es el meollo de la idea griega de la justa: ella detesta la supremacía de uno solo y teme a sus peligros; como *medio de protección* contra el genio, ella exige... un segundo genio.¹³

Para que se dé justa es necesario que haya más de una persona, porque el juego exige la rivalidad entre fuerzas adversas. Este juego es además el que produce el equilibrio de la comunidad. De entrada, no obstante, se ha fijado un límite a la emulación que es propia de la justa: está prohibido a los hombres competir con los dioses. Es porque no pone en juego lo que el hombre tiene de desmesurado, su relación con lo sagrado, por lo que el conflicto de los hombres entre sí se resuelve en alguna medida.

El espacio de la justa es un espacio limitado, el orden divino circunscribe sus límites, le imprime una lógica unitaria. Quien está animado por el deseo de ser el mejor no se consume en su propio egoísmo, porque su deseo de sobresalir en lo individual

¹³ *Ibid.*, p. 197.

busca al mismo tiempo magnificar la gloria de su ciudad. La justa procede necesariamente de la pluralidad, pero su pluralidad remite a una unicidad homogénea. Para comprender la justa, es necesario por tanto comprender la lógica que subyace a la competencia, no confundir su finalidad con su resultado. El conflicto de emulación no sirve para establecer quién es el mejor, por lo contrario: es el deseo de sobresalir el que sirve de principio regulador de la comunidad, que permite a la vez instaurar y mantener el todo en su vigor. No obstante su dinamismo, la justa tiene por principio el equilibrio de una coherencia de conjunto.

Por esto, la justa emplea aun el ostracismo, que corresponde a la necesidad de excluir a quienes sobrepasan verdaderamente la contienda, cuyos actos no tienen medida común con los de los demás. Los que sufren el ostracismo representan la excepción en el pleno sentido del término. En lugar de que sus cualidades y acciones beneficien a la ciudad, hacen peligrar las modalidades mismas del concurso.

La justa depende de una práctica de combate llevada a cabo en una forma sancionada por la tradición, y aceptada así por todas las partes. El mundo de esta tradición, la Grecia homérica, se viene abajo cuando las ciudades victoriosas, mediante actos desmedidos, suprimen la independencia de sus aliados, y llevan su sed de victoria hasta erigirse en igualdad con los dioses. El principio de la justa no sobrevive al brillo destructor de la *hybris*.

La justa descansa sobre el respeto a lo sagrado; el deseo de sobresalir del individuo griego es un hábito históricamente constitutivo de su mundo. Al manifestar este deseo, el individuo se inscribe en la continuidad de la tradición. Por esto, el equilibrio propio de la justa no puede servir de modelo para concebir "la buena conciencia adquirida que se conserva en la hostilidad contra todo lo que es habitual, tradicional, sagrado".

Por otra parte, en "La justa en Homero", Nietzsche no deja de advertir lo que constituye la diferencia entre nuestro mundo y la época de la justa:

Desde la infancia, cada griego hacía el voto ardiente de ser, en la justa entre ciudades, el instrumento del éxito de su ciudad: su egoísmo

sentía inflamarse allí; y por ello, él era refrenado y limitado. Por esta razón, en la Antigüedad los individuos eran más libres: sus fines eran más próximos y más tangibles. El hombre moderno, por el contrario, es dejado atrás sin cesar por el infinito, como Aquiles el de los pies ligeros en la paradoja de Zenón de Elea: el infinito lo paraliza, jamás alcanza a la tortuga.¹⁴

Lo que falta al hombre moderno son límites al interior de los cuales pueda desplegar su deseo, realizarlo eficazmente. Para alcanzar a la tortuga, Aquiles debe salvar un intervalo infinitamente indivisible, y por tanto nunca llegará a su fin. El recorrido del Aquiles moderno está condenado al inacabamiento, su deseo está por siempre separado de lo que busca, su acción está condenada a permanecer sin efecto: está abandonado en un espacio infinito, sin límites. Esta alegorización del hombre moderno como figura presa de una paradoja indisoluble parece sugerir que ha perdido libertad con relación a los individuos de la Antigüedad. La falta de coherencia paraliza la existencia: cuando el deseo egoísta que mueve al individuo no puede concurrir ya a la gloria del conjunto,¹⁵ cuando no se ordena más a un interés superior, no puede ya emprender el vuelo.

Pero como el ilustre Aquiles cuya figura se toma, este recurso a la paradoja tiende a producir un vuelco de la perspectiva. Las paradojas de Zenón estaban destinadas a desacreditar la física de Heráclito y de Pitágoras. Defendiendo la tesis de Parménides sobre el ser, Zenón manejaba la paradoja para demostrar que contrariamente a lo que nos muestran nuestros sentidos, el devenir es en sí mismo una contradicción y por lo tanto no puede existir, y que debe ser considerado como una ilusión. Zenón descalifica lo real alegando su contradicción con la lógica del concepto. A este respecto, Nietzsche señala que:

Estos conceptos [de Parménides y de Zenón] no tienen necesidad de ser verificados, ni rectificados al contacto con la realidad, cuan-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 197-198. (Traducción modificada.)

¹⁵ Evidentemente, la lógica unitaria de la ciudad griega interesa a Nietzsche porque es una lógica del conflicto, y no por su coherencia. Sin embargo, él analiza el modelo griego del conflicto como un conflicto legítimo, como lo que fundamenta la unidad de la comunidad.

do son efectivamente derivados de ella, sino que deben por lo contrario medir y arbitrar la realidad, incluso, en caso de contradicción con la lógica, condenar a ésta. Para que estas funciones de arbitraje puedan estarle reservadas, Parménides ha sido obligado a atribuir a los conceptos el mismo valor ontológico que había concedido al ser solo: el pensamiento y esta esfera del ser, perfecto y sin devenir, no debían ser ya considerados en lo sucesivo como dos modalidades diferentes del ser, porque no podía haber ya dualidad alguna del ser. Es así como se volvió necesaria la idea audaz de plantear la identidad del pensamiento y del ser.¹⁶

Y algunas líneas más adelante, afirma que semejante proceder no permite "alcanzar el corazón de las cosas o desenmarañar los nudos de la realidad".¹⁷

Para deshacer los nudos del heroísmo conflictivo, es necesario volver a las premisas mismas de la parálisis que parece caracterizar al hombre moderno. Este último no parece haber perdido libertad de contradecir más que si se le juzga a la luz del modelo griego de la discordia. Para disolver esta aparente parálisis, se debe pensar en la contradicción exteriormente a cualquier referencia a una medida y, por tanto, no referirla ya al equilibrio propio de la justa.

La hostilidad contra todo lo que es tradicional no está ciertamente investida de la legitimidad que caracterizaba al *agôn* griego, pero es simplemente porque, lejos de confirmar el orden establecido, el héroe moderno emplea su valor para cuestionar su arbitrariedad, para provocar su cambio. El modelo griego no sirve para determinar una esencia cualquiera del conflicto, vale como material genealógico. Por otra parte, la caracterización de la forma específicamente griega del conflicto en "La justa en Homero" no formula su determinación esencial; procede históricamente, preguntando cómo nació la justa; después, como desapareció.

Así como la crítica del socratismo teórico mostraba que el orden causal de lo verdadero comenzaba en y por una creencia moral, asimismo la exposición de la concepción griega del conflicto interroga acerca del elemento heterogéneo del que proviene el principio de medida propio de la justa: la *hybris*. La

¹⁶ *La filosofía en la época clásica griega*, p. 252.

¹⁷ *Ibid.*, p. 253.

búsqueda del equilibrio supuesto de la justa pone de manifiesto lo que el conflicto tiene de irregular, lo que lo vuelve irreductible a cualquier armonización, a cualquier coordinación homogénea. La justa no tiene de ningún modo el *status* de un modelo a partir del cual podría concebirse el heroísmo conflictivo moderno. Por el contrario, obliga a concebir el conflicto legitimando lo que la justa pretende excluir, a saber, la *hybris*. El recurso crítico a la justa no plantea a ésta como verdad del conflicto, sino que intenta discernir el elemento perturbador que se revelaba en lo profundo de su disposición armónica.¹⁸

La tarea es entonces la siguiente: concebir la disposición heroica al conflicto sin hacer de ella un auxiliar al servicio de la gloria de la ciudad, pensar la pluralidad conflictiva sin relacionarla ni con un límite absoluto —la prohibición a competir con los dioses—, ni con una coherencia de conjunto preestablecida —el bienestar de la ciudad—. El conflicto debe ser concebido a partir de la alteración de lo que constituía el equilibrio de la justa griega: es un modelo del devenir, y no un medio con miras a alcanzar una estabilidad.

En la medida en que su retorno al mundo griego está situado bajo el signo de lo que, de entrada, denominará simplemente “la vida”, después “la plenitud”, “la sobreabundancia”, el “exceso de plenitud” —todos estos términos que remiten evidentemente a lo “dionisiaco”¹⁹—, Nietzsche se dedica a pensar la parte dinámica heroica del conflicto como motor de una invención. La dificultad consiste desde ese momento en pensar juntas la diferencia interna al conflicto y el recurso del arte.

EL HEROÍSMO CONFLICTIVO Y EL EXCESO

Nietzsche sostiene que, de manera general, todo arte, toda filosofía articulan la dinámica conflictiva de la que procede la

¹⁸ A este respecto, véase Nicole Laraux, *La Cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, París, 1997.

¹⁹ Nos remitimos al pasaje alemán siguiente: *der [Dionysos] sich [...] von der Noth der Fülle und Überfülle, vom Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze löst. Die Geburt der Tragödie, Kritische Studienausgabe*, I, p. 17. (Es decir: “[Dionisos] [...] quien se desembaraça de la necesidad de la plenitud y la sobreplenitud, del sufrimiento de las oposiciones en él acumuladas. El nacimiento de la tragedia”, etc. [N. del T.]

existencia. Se halla extraviado en su adhesión al arte romántico, porque no ha percibido su voluntad de debilitar esta dinámica, su tendencia consoladora:

Todo arte, toda filosofía pueden ser considerados como auxilio y remedio al servicio de la vida que crece y lucha: siempre presuponen sufrimiento y seres que sufren. Pero hay dos tipos de personas que sufren, los que sufren por la *sobreabundancia de la vida*, quienes desean un arte dionisiaco y que tienen igualmente una visión y una comprensión trágicas de la vida —y quienes sufren por *empobrecimiento de la vida*, que buscan en el arte y el conocimiento el reposo, el silencio, el mar en calma, la liberación de sí mismos, o por el contrario la embriaguez, la crispación, el embrutecimiento, el delirio.²⁰

El arte y la filosofía no pueden simplemente definirse por sus procedimientos y por sus actividades respectivas —el conocimiento, la creación—, tienen en común el estar ligados con el movimiento de la vida y, por tanto, ser víctimas de los humores. Para comprender cómo estas prácticas entran en el devenir, cómo producen una diferencia de la existencia consigo misma, es necesario explorar sus efectos concretos en nuestras existencias.

Si el arte y la filosofía “siempre presuponen sufrimiento y seres que sufren”, es que no hay existencia que no tenga que sufrir una inadecuación, articularla. El sufrimiento no ha de considerarse de manera dicotómica, por oposición a un estado supuestamente más feliz de reposo y estabilidad. No hace sino describir la inquietud que es la condición misma de nuestras existencias. Es la efectiva intranquilidad de nuestras existencias la que motiva al arte y a la filosofía. La existencia no tiene ninguna característica propia, ninguna determinación esencial: es un modo de ser carente de propiedad, obligado a suplir esta falta mediante el artificio —la *techné*—.

En la medida en que ella remita a esta suplementariedad, la diferencia heroica comporta una dimensión artística. Pero esta apelación se presta a inducir confusiones. En efecto, siendo el arte una de las preocupaciones fundamentales del pensamien-

²⁰ *La gaya ciencia*, p. 265. (Traducción modificada.)

to nietzscheano, su cuestión atraviesa la obra de la manera más diversa y más contradictoria. Tan pronto violencia formadora, tan pronto voluntad indestructible, tan pronto exceso del devenir bajo cualquier forma, la noción de arte en Nietzsche comprende numerosos estratos. Los desarrollos que siguen se enfocan sobre la suplementariedad del exceso, o lo que Nietzsche llama, en su vocabulario, "sobreabundancia de vida", y que opone a la consolación que procura el arte romántico.

Para Nietzsche, el conflicto del devenir juega un doble papel: lo mismo designa la efectividad misma de la existencia, lo mismo una articulación específica de este conflicto, su articulación dionisiaca o trágica. Ahora bien, al no ser la efectividad de la vida nada propiamente dicho, al ser intrínsecamente faltante, obliga siempre a inventar una manera de vivir. En consecuencia, el desdoblamiento del devenir remite siempre a dos maneras antinómicas de contemporizar con la inadecuación de la existencia. Una reacciona por el rechazo, tiende a huir del devenir, a refugiarse en el embrutecimiento; la otra afirma heroicamente la suplenia, en el sentido en que la articula.

Para comprender todas las cuestiones de esta suplenia heroica, es necesario primero recordar el contexto que motiva su elaboración. En Nietzsche, este heroísmo se inventa contra la decadencia cristiana del arte romántico. En el parágrafo "¿Qué es el romanticismo?", el filósofo propone un análisis retrospectivo de su pasión por Wagner y por Schopenhauer:

Igualmente, yo interpreté la música alemana a manera de reconocer en ella la expresión de un poder dionisiaco del alma alemana: en ella creí percibir el terremoto con el que una fuerza original acumulada desde siglos se descarga —indiferente al hecho de que, al mismo tiempo, todo lo que se denomina ordinariamente cultura, vacila. Ya se ve cómo no hace mucho malentendí, tanto el pesimismo filosófico como la música alemana, lo que constituye su carácter particular —*su romanticismo*.²¹

Este pensamiento se ha vuelto en contra de este arte, porque presentía que aquéllos eran capaces de estremecer nuestra civilización, que su poder dionisiaco hacía posible una com-

²¹ *Ibid.*, pp. 264-265.

prensión más radical de la relación entre lo sensible y el conocimiento que el pensamiento inaugurado por Hume, Condillac o Kant. Su afinidad con esta música, con ese pesimismo filosófico, yacía sobre una confusión. Mientras que en él veía el inicio de una relación afirmativa, incluso jubilosa de la existencia, no sería sino más tarde cuando comenzaría a comprender el término romanticismo.²² El romanticismo como tentativa de sustraerse al devenir, de apaciguar su conflicto, como abstraerse de las cosas de este mundo. En pocas palabras, todo esto participaba del fenómeno de la decadencia del que se trataba precisamente de liberarse.

Con respecto a esta equivocación, la pregunta "¿Qué es el romanticismo?" remite al siguiente problema: "¿Cómo no confundir el pesimismo romántico y el creador de lo dionisiaco?" Más precisamente aún, el problema es *no* confundirlos ya, separar lo dionisiaco del romanticismo. La narración de Nietzsche no es simplemente un pretexto para introducir criterios por los cuales distinguir "dos categorías de seres que sufren", dos tipos de arte. Es la relación retrospectiva de una búsqueda de lo dionisiaco, de su surgimiento en y por la crítica del romanticismo.

Se ha visto que el sufrimiento del devenir interviene dos veces, denomina lo mismo la efectividad de la existencia como su sobreabundancia. El desdoblamiento no se reduce a una oposición, posee una estructura asimétrica. En la medida en que constituye la efectividad de la existencia, el sufrimiento del devenir afecta a todas las "categorías de seres que sufren", comprende aun a quienes sufren de empobrecimiento vital, aun al tipo de existencia romántica.²³ Simplemente, el romanti-

²² Por lo que hace al modo en que Nietzsche lleva esta confrontación, nos remitimos al capítulo precedente.

²³ Señalamos que aquí el romanticismo es específicamente el de Wagner y de Schopenhauer. Como hemos ya mencionado en la introducción, Nietzsche emprenderá otro diálogo con el romanticismo, a través de una reflexión sobre Baudelaire y la "decadencia" francesa, diálogo a partir del cual cuestionará el estilo romántico como estilo mismo de la modernidad. Véase la célebre anotación en *El caso Wagner*: "Me interesaría hoy por la cuestión del estilo. ¿En qué se distingue de toda *decadencia literaria*? En que la vida ya no anima al conjunto. La palabra se vuelve suprema y hace irrupción fuera de la frase, la frase desborda y oscurece el sentido de la página, la página cobra vida en detrimento del conjunto: el todo ya no constituye un todo. Pero esta imagen vale

cismo empobrece el devenir porque intenta fijarlo, abolir su movimiento. Articula bien el devenir, pero imprimiéndole una torsión negativa. El pesimismo romántico prefiere aun destruir lo que es antes que consentir en su cambio: obliga a la adecuación, se esfuerza por aprisionar la existencia dentro de los límites de una forma. El tipo de existencia corolario de este arte no es otro que el de la negación, la misma que se trataba de sobrepasar.

El paso del romanticismo a lo dionisiaco exige hacerse cargo afirmativamente de la impropiedad de la existencia. Puesto que reemplaza la carencia que constituye nuestras vidas, el heroísmo dionisiaco debe ser a la vez discordante e inventivo. La "sobreabundancia de vida" no designa otra cosa que el sufrimiento del devenir, condición efectiva de la existencia; lejos de oponerse al empobrecimiento, ella constituye la modalidad de su transformación. Los héroes de la vida sobreabundante son quienes liberan al devenir en sufrimiento de las formas que lo limitan. Ellos no buscan un resarcimiento de este sufrimiento, el sufrimiento es el impulso que emprende este desbordamiento.

Ni la existencia ni el arte poseen, propiamente hablando, una determinación esencial. La suplencia del arte no colma la impropiedad, es lo contrario lo que tiene lugar; la impropiedad es el recurso del artificio. Éste no colma ni consume la existencia impropia, sino que produce su arreglo. La suplencia o *techné* no está simplemente implicada en la exposición del espacio-tiempo, está ya inscrita en su orden.²⁴ El registro del devenir es el de la *techné*. "La *techné* es el *savoir-faire* de la ausencia de fin."²⁵ La suplementariedad es la producción de este exceso que requiere una existencia sin ninguna propiedad, excepto aquélla justamente necesaria: la de tener que reinventarse sin cesar.

El desdoblamiento del sufrimiento del devenir representa la "sobreabundancia" —lo que en otro léxico se denomina su-

por todos los estilos de la *decadencia*: es, cada vez, anarquía de los átomos, disgregación de la voluntad", *El caso Wagner*, pp. 33-34.

²⁴ A este respecto, nos remitimos a la obra de Walter Benjamin, particularmente a *L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, pero también a su confrontación con la forma del espacio-tiempo kantiana.

²⁵ La expresión es de Jean-Luc Nancy.

plencia— como lo que excede toda efectividad y el arte dionisiaco como el arreglo de este exceso. En este aspecto, la suplencia heroica no se refiere a una categoría de seres que sufren como a un tipo de existencia específica a la que dieran forma, sino que representa al devenir en tanto que excede cualquier forma. El heroísmo conflictivo moderno es un heroísmo del exceso: contradice porque libera a la existencia de su servidumbre al estado de hecho; la destrucción de éste reanima la actividad inventiva del devenir.

De este modo, el exceso se revela como inseparable de una destrucción. Esta colusión obliga a pensar al exceso como lo que supera toda forma, todo dato, y no como un principio plástico primero. El exceso no tiene ninguna esencia, no es propiamente nada, pero afecta a todo lo que forma parte de una diferencia: se apodera de lo que existe fuera de sí mismo, transforma los hechos y los seres. La suplencia heroica moderna se inscribe en el registro de la *hybris*: disloca las formas existentes, las disgrega, las destruye.

Pero esta disgregación no es puro *nihil*, simplemente es como pasar una esponja, su efecto es difuminar un horizonte y licuefacer un estado de hecho:

[...] El insensato se precipitó en medio de ellos y los taladró con sus miradas. "¿Dónde está Dios?", exclamó, ¡os lo voy a decir! Lo hemos matado, —¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido bebern timer el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho, al quitar la cadena que unía a esta tierra con su sol? ¿Hacia dónde se mueve ella ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos en una caída continua? ¿Hacia atrás, hacia a un lado, hacia adelante, hacia todos lados?

Con el advenimiento de la modernidad, esta esponja pasa de mano en mano, la transmisión pasa por un gesto cuyo poder de homenaje coincide con el de la insumisión: por ejemplo Rauschenberg y su ademán de borradura en el dibujo *Erase De Kooning*.

LA MENOR VIOLENCIA

Este paso obligado por la disgregación hace surgir un nuevo problema. Si la suplencia heroica implica necesariamente una destrucción, ¿cómo su exceso puede dar lugar a una invención antes que a un desencadenamiento de lo negativo? El heroísmo conflictivo de la justa, en cuanto tal, produce al menos un equilibrio; ¿produce verdaderamente el heroísmo moderno algo más que un exceso de violencia? Los griegos tenían buenas razones para prohibir la competencia con los dioses; su lucha contra la desmesura era una lucha por controlar el furor inherente a la violencia. Hacen falta por lo menos otras razones no menos buenas para recurrir de manera radical a la destrucción antes que querer canalizar la propensión al conflicto. Para comprender la necesidad del paso por la destrucción, es necesario cuestionarse sobre la violencia, preguntar cómo participa del devenir.

La suplencia que desbroza el porvenir excede necesariamente lo que es ya, y por esto deshace lo dado, lo destruye. Esta destrucción, que está de acuerdo con el exceso, no podría estar exenta de violencia, incluso la implica necesariamente, puesto que el devenir está atravesado por la muerte. Pero la suplencia no afirma por eso la destrucción, afirma el devenir a través de una destrucción de lo dado. La violencia heroica del artífice suspende la violencia que rehúsa la diferencia, que niega el devenir, frecuentemente al punto de preferir la nada. La destrucción de lo dado que provoca la discordia disuelve una violencia que ya reina siempre, porque la discordia es la misma que obra la historia, porque surge de la imposibilidad misma de un origen sustancial.

Puede decirse entonces que la violencia que acompaña al gesto de suplencia es una violencia menor, en el sentido en que su destrucción interrumpe la violencia propia de todo *statu quo*. En el heroísmo que asocia discordia y artificio, la destrucción no hace sino sobrepasar la negativa del inacabamiento que practica despiadadamente el orden aparentemente pacífico. El movimiento de la suplencia heroica conjunta dos momentos heterogéneos, la disolución de una estasis y la disposición de nuevas constelaciones.

Desde que se adquiere conciencia de la violencia inherente al *statu quo*, la relación del exceso con la violencia puede ser contemplada bajo otra luz:

El simulacro es destructor en la vida moderna, pero de una manera muy diferente de nuestras destrucciones modernas: ambas nihilismos. Existe una gran diferencia entre sufrir o instaurar un caos que niega y afirmar el caos mismo. En su admirable libro sobre Rimbaud, Henry Miller comenta: "Existen destrucciones necesarias [...] Él [Rimbaud] habla entonces de la destrucción inseparable de toda creación. Pero los gobiernos destruyen sin la menor excusa, y ciertamente sin la sombra de un pensamiento creador. Lo que Rimbaud deseaba era ver desaparecer las formas antiguas, tanto en la vida como en la literatura. Lo que desean los gobiernos es conservar el *statu quo*, por muchas matanzas, por muchas destrucciones que ello implique".²⁶

No se trata, pues, de entregarse inmoderadamente al mal, al furor de la violencia. La contestación por la que se inaugura la elaboración del exceso no destruye todo lo que existe a través del desencadenamiento de lo negativo, es antes bien el gesto que lleva al estado de hecho hasta sus límites, que provoca su alteración.²⁷

²⁶ El arte dionisiaco es además lo que permite superar el nihilismo reactivo o pasivo, es la práctica activa del nihilismo. Gilles Deleuze, "Renverser le platonisme (Les simulacres)", en *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 4, 1996, pp. 426-438.

²⁷ Hemos evitado siempre emplear el término negación a propósito de la destrucción dionisiaca, aun cuando Nietzsche no duda en hacerlo. Algunas líneas más abajo en el mismo párrafo, escribe por ejemplo: el hombre dionisiaco "[puede] no sólo permitirse la vista de lo que es terrible y cuestionable, sino incluso cometer una acción terrible y entregarse a todo lujo de destrucción, descomposición, negación: en él, el mal, lo absurdo y lo horrible parecen, por así decirlo, permitidos en virtud de un excedente de fuerzas generadoras y fecundantes, capaces de transformar cualquier desierto en una tierra fértil". (*La gaya ciencia*, p. 265). Observemos primeramente que en la serie "destrucción", "descomposición", "negación", la negación no goza de ningún privilegio. Pero, sobre todo, es importante subrayar que, en la medida en que tiene valor como concepto, la negatividad es siempre lo propio del hombre de mala conciencia, de resentimiento, designa siempre aquello de lo que trata de liberarse. El esfuerzo nietzscheano por concebir la destrucción afirmativa es precisamente el esfuerzo por pensar al devenir fuera del juego dialéctico de la contradicción y de la totalidad, de concebir un franqueamiento del límite, en el "régimen ilimitado de el límite" (según una expresión empleada por Michel

Este gesto permite además comprender por qué quien pue-
de contradecir pasa casi siempre primero por un ser malo. La
adversidad que es característica del héroe moderno no consis-
te en una emulación. No se disputa el mejor lugar en un con-
curso cuyas reglas están ya fijadas con miras al bienestar gene-
ral de la ciudad. Para inventar el devenir, el héroe debe
justamente superar estas reglas, deshacerlas, en pocas pala-
bras, sostener una polémica sobre lo que quiere decir el bienest-
ar de la ciudad. Su acción pasa por una negativa a ocupar el
lugar que le está asignado en el orden ya existente. Si el exceso
singular parece primero reprensible es porque no coincide ya
con alguna coherencia, por el contrario, la perturba.

Un espíritu adquiere *buena* conciencia de la "maldad"²⁸ des-
de el momento en que, al dejar de medirse según el rasero de
la moral ya en curso, cuestiona su violencia, cuando elabora lo
que hasta ahora no hacía sino permanecer en silencio. Los
héroes modernos manifiestan su valor en el no respeto de la
tradición, lo habitual y sagrado. Su exceso provoca un doble
movimiento: transgreden los límites del orden establecido, y,
en reciprocidad, son juzgados como malos según los valores
que impugnan.

La suplencia heroica no consiste, sin embargo, en dar voz a
una reivindicación dañada de la identidad, si no sería sola-
mente la defensa de un interés particular en el seno mismo del
orden establecido. La diferencia heroica no intenta subir los
peldaños de un orden, conformarse con él siempre con más
vehemencia. Pero no se trata tampoco de obtener una parte de
más importancia para algunos, de apropiarse o de redistribuir

Foucault para designar el espacio abierto por la muerte de Dios). A propósito
del *status* de la negación en Nietzsche, véase la controversia resultante de la
conferencia de Henri Birault: "De la béatitude en Nietzsche", en *Nietzsche*,
Actes du VII^e colloque philosophique international de Royaumont, op. cit., pp. 29-44.
Respecto de la transgresión del límite en el régimen de la finitud, véase el aná-
lisis que le dedica Michel Foucault en "Prefacio a la transgresión", en *Dits et*
Écrits, textos establecidos bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald,
tomo 1, Gallimard, París, 1994, pp. 233-250.

²⁸ "Pero por lo que hace al *poder* contradecir, por lo que hace a la buena con-
ciencia adquirida que se conserva en la hostilidad contra todo lo que es habi-
tual, tradicional, sagrado [...] esto es lo verdaderamente grande, nuevo, sor-
prendente de nuestra cultura, el paso supremo del espíritu liberado: ¿quién
hay que sepa esto?", *La gaya ciencia*, p. 191.

de otra forma las partes existentes en el conjunto constituido. Cambiar las reglas, hacer diferir al conjunto respecto de sí mismo, es ésta la experiencia de libertad que atraviesa la modernidad. La suplementariedad manifestada en los conflictos permite inaugurar una manera diferente de ser conjunto. Los héroes exploran los intersticios durante mucho tiempo ignorados, practican relaciones y yuxtaposiciones inéditas allí donde no había sino oposiciones y jerarquías. En la suplencia hay una menor violencia, porque lo que produce de más es un espacio plural menos arbitrario que el del estado de hecho.

VII. UNA HETEROLOGÍA POLÍTICA DE LO COMÚN

EL HÉROE SIN CUALIDADES

El problema de nuestra ciencia histórica es, primero, el de su relación necesaria y desafortunada con “su” historicidad, la historicidad democrática: la dispersión de los atributos de la lógica de la soberanía y de las lógicas de la subordinación, la diferencia indefinida entre el hombre y el ciudadano, la posibilidad de cualquier ser parlante o de cualquier colección aleatoria de hablantes de ser de cualquier modo sujetos de la historia.¹

El haber caído en falta la negación propia de la verdad trascendente afecta a los sujetos heroicos con una doble indeterminación. No solamente cualquiera puede ser un héroe, sino que puede serlo de mil maneras. Así lo formula Nietzsche: “El heroísmo consiste en hacer grandes cosas (o en no hacer algo, con grandeza), sin sentirse en competencia con los demás, *adelante* de los otros [...]”² El carácter intrínsecamente plural del heroísmo no está ya determinado como aspiración a la superioridad, sino que se inscribe en el registro de la alteridad. La distinción heroica es una distinción que concierne a “todos y a nadie”, porque apuesta, una y otra vez, a la diferencia siempre venidera de cada quien respecto de lo que ya es. Sostener la exigencia de universalidad que legitime esta alteridad, es ésta la nueva tarea política que tiene lugar en la época de las revoluciones democráticas.

DE LA TIPOLOGÍA

En el pensamiento de Nietzsche existe una tensión entre la elaboración de una emancipación siempre venidera, fuertemente

¹ Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Seuil, París, 1992, p. 198.

² *Humano, demasiado humano*, II, p. 318.

indeterminada, y el proyecto aristocrático en el cual se formula este pensamiento del devenir. Esta tensión viene a alojarse en las aporías del proceso tipológico. La reflexión sobre el heroísmo emancipador se verifica indisociablemente vinculada a aquello mismo que la obstaculiza, la exaltación jerárquica de un nuevo tipo aristocrático de espíritu. Emancipación plural y aristocratismo coexisten en un mismo movimiento de pensamiento. Su mezcla aporética es el *impetus* mismo del pensamiento heroico nietzscheano. De donde resultan las oscilaciones que no dejan de afectar su esbozo de una distinción heroica común. Para hacer bascular este movimiento en dirección de su vertiente emancipadora es necesario agravar la contradicción entre estos dos momentos del heroísmo nietzscheano, incitar su antinomia hasta el punto en que acaben por excluirse.

El trabajo genealógico inaugurado por Nietzsche no pertenece ya con propiedad a la metafísica. La búsqueda de sus fuentes históricas traspone los límites de esta última: una tipología pasa a sustituir a la topología conceptual. En esta búsqueda, la elaboración del tipo se logra primeramente a partir de la actitud de Sócrates. La caracterización de su actitud permite poner en evidencia la negación de sí mismo que subtiende la adhesión supuestamente neutra a un absoluto. La tipología es, pues, primeramente concebida para describir una colonización de las diferencias por Lo Mismo.

El análisis de la subordinación a lo Uno permite determinar al tipo como un modo de pertenencia homogéneo: el tipo incluye a los espíritus excluyendo sus diferencias. Un espíritu es típico cuando se esfuerza por parecerse lo más posible a la idea que ordena al tipo. La pertenencia a un tipo, cualquiera que sea su denominación, procura un sentimiento de identidad compartida. Como esta comunidad de Lo Mismo se produce reprimiendo las diferencias, la hostilidad experimentada respecto de toda alteridad le resulta esencial. La circunscripción del tipo se verifica mediante un trazado que incluye al mismo tiempo que excluye.

La determinación de la identidad propia del tipo es muestra de un doble movimiento: es signo de una uniformación que constituye su interior y de una expulsión de los accidentes

que constituye su exterior. Esta oposición entre lo normal —dentro— y lo anormal —fuera— permite dar cuenta, en la estructura típica, de la oposición topológica que informa a la metafísica. Para Nietzsche, esta estructuración mimética de la pertenencia determina por turnos el tipo socrático o platónico, después, cristiano. Él continúa sin embargo apoyándose en el procedimiento tipológico para designar al movimiento emancipador por el cual los espíritus se liberan de la subordinación a Lo Mismo, puesto que él concibe a la distinción plural como el advenimiento de un nuevo tipo de espíritu, los espíritus libres. Existe, pues, una disimetría inherente a la tipología nietzscheana. Por tipo, Nietzsche designa a la vez una obligación a la uniformidad por la cual un espíritu niega su singularidad y el movimiento histórico de emancipación a través del cual se afirma la pluralidad que dispersa esta uniformidad.

En su disimetría, la tipología nietzscheana se separa radicalmente de la disciplina antropológica, que está constituida por un empleo regulado de la tipología, capaz de caracterizar los rasgos determinantes de este nuevo objeto del saber que es el hombre. La antropología se adhiere a la normatividad que comprueba, transforma la búsqueda en método regulado. Muy diferente es la complejidad de la tipología nietzscheana: la tensión genealógica que la informa la vuelve inoperante como método y operante como reflexión histórica. Por más que la antropología se valga del aspecto tipológico del pensamiento nietzscheano, está fundamentada amputándola de su dimensión genealógica. Ahora bien, la genealogía tipológica nietzscheana no lleva a cabo una búsqueda de los “invariables” del hombre, sino que explora las condiciones de su nacimiento y anticipa su desaparición.

En el camino abierto por Nietzsche, M. Foucault se apodera de la intuición genealógica para meditar sobre la desaparición del hombre mismo. Ahora bien, hoy por hoy, el hombre es el nombre de “algo de lo que no se tiene en absoluto el derecho de reír”, según la definición concisa que da Nietzsche del absoluto. El clamor de indignación que han suscitado los estudios de M. Foucault da a entender la reacción acobardada y violenta de los partidarios de esta última religión que es la religión del Hombre.

Una cosa es en todo caso cierta: que el hombre no es el más viejo problema ni el más constante que se halla planteado al saber humano. Considerando una cronología relativamente corta y un desglose restringido —la cultura europea desde el siglo xvi—, puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente [...] Si sus disposiciones desaparecieran tal como han aparecido, si por algún acontecimiento del cual podemos a lo sumo presentir la posibilidad, pero del que no conocemos por el momento ni la forma ni la promesa, ellas cayeran, como lo hizo a la vuelta del siglo xviii el suelo del pensamiento clásico, entonces bien puede apostarse a que el hombre se borrará, como una figura de arena en la orilla del mar.³

El proceder genealógico no produce ningún objeto estable del que pudiera apoderarse el conocimiento, sino que desestabiliza cualquier orden categorial. La simetría de la tipología nietzscheana induce una anfibología de la noción misma de tipo: se definió una vez como un régimen de pertenencia y una vez como la emancipación heroica de las diferencias que constituyen el espesor concreto de la existencia. El *status* irresuelto de la tipología es aporético, y el tipo de los espíritus libres manifiesta esta aporía de la manera más imponente. En efecto, ¿cómo circunscribir un tipo en sí mismo plural, cómo calificar la diferencia de los espíritus entre sí como algo característico, capaz de determinar un modo de pertenencia?

LA DESESTABILIZACIÓN DEL ESPACIO

El tipo de los espíritus libres no tiene determinación propia, sobreviene de una interferencia de la lógica de Lo Mismo característica del tipo metafísico. Al anular la relación vertical que compele a la uniformidad, la libertad de espíritu se verifica en una posibilidad de circular que se las ingenia en el espacio de lo cotidiano. La actitud típica del espíritu libre no corrobora la tipología metafísica, produce su desorganización. El heroísmo cotidiano de los espíritus libres viene a dislocar la totalización que informa las más de las veces todo punto de vista sin que

³ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, París, 1966, p. 398.

aun se piense en ello. Es esta evidencia la que es necesario comprometer para que puedan convertirse en espíritus libres quienes están encadenados a un único punto de vista. Nietzsche ve en el advenimiento de la libertad de espíritu una dislocación de la orientación con relación a una señal exterior, y ve en el distanciamiento teatral uno de los recursos de esta desorientación:

De esto debemos estar agradecidos. —Son en primer lugar los artistas, y particularmente los de teatro, los que han dado a los hombres ojos y oídos para ver y entender, con un cierto placer, lo que cada uno es en sí mismo, lo que cada quien experimenta de sí mismo, lo que él mismo quiere; son ellos los que primero nos han enseñado a estimar al héroe que está disimulado debajo de los hombres cotidianos, los que nos han enseñado el arte de considerarse a sí mismos héroe, a la distancia, y por así decirlo simplificado y transfigurado, —el arte de “entrar en escena” delante de uno mismo. ¡Así, nos es dado superar por nuestros propios medios algunos detalles viles de nosotros mismos! Sin este arte, no estaríamos más que en “primer plano” y no haríamos sino vivir por entero bajo el ángulo de esta óptica que engruesa monstruosamente lo que hay de más inmediato y de más común, como si fuese la realidad en sí.⁴

En este pasaje de *La gaya ciencia*, la disposición espacial del teatro resulta privilegiada sobre la cuestión de la imitación. La puesta en escena en cuestión, la que representa a hombres cotidianos como héroes, está sin duda mucho más cercana del distanciamiento (*Verfremdung*) brechtiano que de la estructura dionisiaca-apolínea desarrollada en *El nacimiento de la tragedia*.

Ver a los hombres cotidianos como héroes no es otra cosa que ver su cotidianidad, ver lo que cada uno es, quiere, experimenta, “pero con un cierto placer”, a saber: sin la implicación habitual. En efecto, el ajetreo cotidiano vuelve imperceptibles todas las situaciones ordinarias. Las cosas más cercanas pasan inadvertidas; las relaciones con los otros se reducen a la evidencia que ya poseen. Todos los elementos de la vida se integran en una misma continuidad.

El distanciamiento teatral merma la familiaridad que tenían estas relaciones: ya nadie se encuentra verdaderamente. La

⁴ *La gaya ciencia*, pp. 95-96. (Traducción modificada.)

figura que se insinúa en el decorado cotidiano transforma su percepción. Lo que de ordinario no se contempla siquiera requiere súbitamente de atención. Más aún, el distanciamiento vuelve capaz de comprender lo que en cada quien excede la identidad inmediata que parecía poseer propiamente. Los espíritus que vean así lo cotidiano de los hombres como desde el exterior se ven confrontados con los otros precisamente allí donde el comercio cotidiano con ellos esquiva su apropiación: ellos tienen acceso a su alteridad. Valorar al héroe disimulado en cada uno de los hombres cotidianos es prestarse al enigma del otro.

El arte del teatro concebido como arte del distanciamiento implica, de entrada, la presencia de muchos en un espacio compartido. No es, pues, esencialmente un arte del juego y del disfraz, sino un arte del poner en escena. Esta última distribuye los papeles a través de una articulación espacial. El espaciamiento que dispone el arte teatral pone en juego la separación con los otros, no podría ser por tanto el arte de parecéseles, de imitarles. La trama de la intriga es primero respecto de cada papel particular: la disposición de una situación precede a cualquier determinación que sería propia de un personaje. Recordemos que antes de ser la imitación de tal o cual personaje, todo papel es una parte de un drama en el que hay muchos.

Aquí, el arte de considerarse héroe a sí mismo tiene por condición la relación con los demás. Se considera así que el que percibe está él mismo inscrito en una situación que le precede siempre. "Entrar en escena delante de uno mismo", no es jugar tal o cual papel, imitar la identidad de otro, sino separarse de sí mismo para verse desde fuera. No se trata, pues, de imitar una figura; sino de realizar la experiencia de la alteridad que transita toda identidad, que está en ella ante ella. Esta última se revela entonces como un papel, no porque sea muestra en última instancia de una producción mimética, sino porque se deriva de la posición que ocupa en una constelación de relaciones.

Los héroes de lo cotidiano se convierten en ello en una interrupción momentánea de su implicación habitual en un contexto común. Por esta perturbación, la evidencia de lo visible deja de aparecer como la realidad inmediata, pero se revela

como no dada sino por la significación que reviste para quienes la aprehenden. El espíritu que se ve "puesto en escena delante de sí mismo" no se eleva nunca más allá de lo banal, sino que accede a su parte de artificio. Es viendo la realidad inmediata de su cotidianidad a distancia como él la percibe como tal por primera vez, a saber: cuando comprende la trama de significación en la que se constituye su cotidianidad, en lugar de considerarla como la realidad *en sí*. Se vuelve entonces libre de "superar algunos detalles viles de sí mismo", simplemente porque deja de crispase por su identidad, porque ya no constituye la medida de todas las cosas.

Esta transformación obliga al espíritu a cambiar de perspectiva. El rostro de la realidad en sí misma que el texto imputa a "la óptica que engruesa monstruosamente lo que hay de más inmediato y de más común" no aparece ya desde entonces si no es que en "primer plano". Lo que parecía estar fundamentado, y que al mismo tiempo fundamentaba al propio espíritu en su estabilidad de sujeto, no se muestra ya sino como una visión de tal manera asemejada de las cosas que su campo de visión se halla, por decirlo así, saturado. Es este rostro de coherencia el que viene a perturbar el distanciamiento.

La óptica del "primer plano" (*nichts als Vordergrund*) se transforma, se dilata y se ensancha. Al descubrir una profundidad de campo insospechada, los héroes de lo cotidiano disciernen que lo que veían no era la totalidad, sino solamente el primer plano de una proyección horizontal que huye ante ellos, hacia el infinito. Ellos se internan entonces en un espacio cuyo horizonte se les presenta desde ahora en su infinitud misma. Cada aparente clausura del mundo no viene a ser para ellos más que un umbral a ser traspuesto para llevar más adelante su exploración.

La relación heroica con lo que es más familiar surge gracias a una ruptura de continuidad entre el contexto habitual y la inscripción en él. Desde que esta continuidad se encuentra deshecha, los espíritus libres no disponen ya de punto de anclaje para orientarse, están por así decirlo "desarrimados". Nietzsche ve en el teatro un recurso para producir este efecto. Ahora bien, el desmembramiento del marco familiar que ocasiona produce en cambio una dislocación de la misma archi-

itectura teatral. La exacerbación del distanciamiento teatral desorganiza el espacio hasta el punto en que es el dispositivo escénico completo el que se halla desbocado.

Lo común no remite ya a una visibilidad de conjunto o a un espacio que podría representarse en su unidad porque todo punto tendría un lugar asignado desde un foco común. La desaparición de la "realidad en sí" provoca una desestabilización de la forma misma del espacio. Los espíritus están desorientados, atolondrados. Este desarreglo atópico da lugar a la invención de nuevas constelaciones. Pero estas reconfiguraciones no se apoyan más en un punto de vista que permita dominar la globalidad del mundo, surgen desde dentro de un torbellino impreciso, desorden de las cosas en espera de arreglo.

En lugar de reconstruir la coherencia deshecha, las combinaciones proceden de un movimiento en que se entremezclan medir, tocar y ver. No pueden ser el hecho de un solo punto de vista: los recorridos heroicos se despliegan a diestra y siniestra. Bifurcaciones, ángulos muertos, recovecos, sentido único, todo esto coexiste y se comunica, pero sin que los trozos eclécticos se ajusten en una lógica geométrica unificada. Este espacio no es el corolario de un punto de vista porque depende de constelaciones tanto táctiles como visuales. Éstas esbozan la abertura de un nuevo espacio común. A diferencia del espacio isonómico, procede de una composición directa con lo disparatado. La diversidad de lugares, los pliegues y las pendientes de relieve se agregan en un desorden indiferente a la totalización. El extravío en estos trazados confusos permite presentir que, en Nietzsche, el heroísmo emancipador está ligado con la opacidad del laberinto antes que con la representación teatral.

EL TIPO DE LOS ESPÍRITUS LIBRES

En el prefacio de *Humano, demasiado humano*, libro dedicado a los "espíritus libres", Nietzsche describe anticipadamente la estrella bajo la cual los ve nacer así como los caminos por los cuales llegan: "De un espíritu en el que el tipo del 'espíritu libre' debe un día llegar a su punto perfecto de maduración y suculencia, se puede suponer que su acontecimiento capital

haya sido una gran *liberación*, antes de la cual no era sino un espíritu esclavo, y aparentemente encadenado por siempre a su rincón y a su columna".⁵

Algunos párrafos más abajo, después de haber mencionado el recorrido que exige esta liberación, los momentos e infortunios que debe atravesar un espíritu, Nietzsche pasa a precisar este "punto perfecto de maduración y suculencia" de la manera siguiente: "[...] te faltaba aún ver con tus ojos el problema de la *jerarquía*, ver al poder, la justeza y la extensión de la perspectiva crecer juntas al tiempo que la altitud... 'Te faltaba...'; basta, el espíritu libre sabe de antemano a que 'Debes' obedeció, y también lo que ahora *puede*, a lo que desde ahora tiene *derecho*".⁶

Un espíritu se libera cuando, al dejar de respetar un orden existente —una jerarquía—, de considerarla "verdadera", se autoriza a elaborar él mismo sus "pros y contras". En el trazado singular de un conocimiento, estos "pros y contras" no coinciden ya con un término del mundo. La evaluación inherente al conocimiento singular rompe la esfera totalizante al interior de la cual vale lo que es comúnmente admitido y distiende el horizonte. Liberarse equivale a introducir algún desorden en lo común para hacer valer una perspectiva cuya coherencia ya dada no toma en cuenta. En el texto, parece que esta liberación alcanza su punto perfecto de maduración, que concuerda con el tipo de "espíritu libre", cuando un espíritu liberado "generaliza su caso":

Tal es la respuesta que se da el espíritu libre respecto de este enigma de su liberación y acaba, generalizando su caso, por decidirse así de su experiencia de lo vivido. "Necesariamente, se dice, lo que me sucedió de seguro sucede en todo hombre en quien una misión quiere tomar cuerpo y 'venir al mundo'". En todos y cada uno de los acontecimientos de su vida son la potencia y la necesidad secretas de esta misión quienes decidirán, como una preñez inconsciente, —mucho tiempo antes de que se hubiere dado cuenta él mismo de esta misión y conociera su nombre. Es nuestra vocación la que dispone de nosotros, aun cuando todavía no la conozcamos; es el porvenir el que dicta su regla al presente. Dado que es del *problema*

⁵ *Humano, demasiado humano*, I, p. 15. (Traducción modificada.)

⁶ *Ibid.*, I, p. 19. (Traducción modificada.)

de la jerarquía del que podemos decir algo, puesto que es nuestro problema, el de los espíritus libres: he aquí cómo finalmente, a la mitad de nuestra vida, comprendemos de qué tenía necesidad este problema [...] hasta que al fin tengamos el derecho de decir, nosotros, espíritus libres, “¡He aquí un problema *nuevo!* ¡He aquí una larga escala, por cuyos escalones nosotros mismos nos hemos encumbrado, —escala que nosotros mismos hemos *sido* en algún momento! ¡He aquí un más allá, un más abajo, un por debajo de nosotros, una gradación de longitud inmensa, una jerarquía que vemos: he aquí *nuestro* problema!”⁷

Esta generalización se dice que concierne a todos los hombres en quienes una “misión” quiere tomar cuerpo y “venir al mundo”. Pero la *misión* en cuestión no tiene ninguna característica definida, ni siquiera tiene necesidad de ser conocida o discernible. Su única ley es la del “porvenir que dicta su regla al presente”. Dentro de esta lógica, la generalización se refiere a todos nosotros en tanto que devenimos.

Como para el heroísmo de la exhortación, también esta generalización se refiere a una disyunción radical de la identidad ya dada y del devenir. Porque la potencia que ella actualiza no realiza una totalidad; debilita la arbitrariedad del poder en vigor mediante una polémica que aboga por lo que no tiene aún derecho de ciudadanía. La liberación heroica no es individual ni general porque pone necesariamente en juego una transformación de los lugares comunes mismos. Un espíritu liberado está de acuerdo con el tipo “espíritu libre” cuando concede indiferentemente a todos y cada uno el poder liberarse del orden que está ya impuesto, poder abandonar la identidad asignada por éste, no estar ya más adecuado a su coherencia.⁸

⁷ *Ibid.*, I, pp. 19-20. (Traducción modificada.)

⁸ Recordemos que Nietzsche denuncia el servilismo respecto del absoluto que no es otra cosa que el servilismo respecto de la autoridad ya en vigor: “Desde que vosotros habéis recurrido a la fe cristiana o a una metafísica, al punto de que una ciencia se detiene, os habéis privado de la fuerza del heroísmo: ¡y vuestro valor científico se ha *humillado profundamente!* [...] De lo que resulta el espectáculo horroroso del “sabio” —le falta grandeza, no llega a la meta pues se esconde y corre a los brazos de la Iglesia o del gobierno, o de la opinión pública, o incluso de la poesía y de la música”. *Fragmentos póstumos*, 1879-1881, p. 371 (fragmento 7 [257], fin de 1880).

Es justamente semejante aptitud a la sumisión la que determina la universalidad de la generalización filosófica.

Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva, puesto que la pregunta se advierte irónica y mordaz. La filosofía no sirve al Estado ni a la Iglesia, que tiene otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para causar tristeza. Una filosofía que no entristece a nadie y no contraría a nadie no es una filosofía [...] Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confunden los fines de la cultura con el provecho del Estado, de la moral, de la religión. Combatir al resentimiento, la mala conciencia que nos sirve de pensamiento. Vencer a lo negativo y a sus falsos prestigios. ¿Quién tiene interés en todo esto sino la filosofía? La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de ella misma: empresa de desmitificación.⁹

Un espíritu que se adapta al tipo del espíritu libre hace valer una diferencia entre la pluralidad de los puntos de vista posibles y el orden homogéneo de lo común.¹⁰ Esta diferencia surge cuando el orden en cuestión no cierra ya el horizonte, cuando la jerarquía invisible de su estructura no nos engloba más del todo.

El heroísmo liberador no instaura una nueva forma de superioridad, priva de su evidencia a la jerarquía reinante. Los espíritus libres resultan heroicos desde el momento en que la jerarquía en la que están inscritos empieza a ser problematizada —“¡He aquí [...] una jerarquía que vemos: he aquí *nuestro* problema!”¹¹ Cuando la asocia con la liberación, Nietzsche señala al heroísmo la tarea de desmitificar, incluso de deshacer la jerarquía en provecho de una afirmación diferencial que excede el orden de clase.

El espíritu que no se somete al orden establecido responde al enigma de su liberación estableciendo un diálogo consigo mis-

⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962, p. 121.

¹⁰ En detrimento de lo que vale ya como “bienestar de la ciudad”, si retomamos el vocabulario de *La justa en Homero*.

¹¹ Para nuestro análisis de la dimensión irreductiblemente plural de la diferencia nietzscheana, nos apoyamos en las reflexiones desarrolladas por Jacques Rancière a propósito de la política, de lo común, de la democracia tanto en *Aux bords du politique* (Osiris, París, 1990) o *Les Noms de l'histoire* (Seuil, París, 1992) como en *La Mécontente* (Galilée, París, 1995).

mo: la experiencia de no hallarse más a sí mismo, y por ende de cuestionar el lugar que le está asignado, se dice él, podría bien sucederle a cualquier otro. Él se libera proyectando sus emancipaciones más allá de los límites individuales: "Todos, soy yo, yo soy todos. Torbellino".¹² Suponiendo en cada uno la capacidad de experimentar la diferencia entre la pluralidad de los puntos de vista posibles y el orden de lo común ya establecido, "generaliza su caso". Y es entonces como, asumiendo esta generalización, él pasa a otro régimen de enunciación. No dice más "mí, yo" sino "nosotros" "—Es nuestra vocación..."— El heroísmo del tipo "espíritu libre" es colectivo, corresponde a un "nosotros". Este asumir colectivo de la liberación procede de un modo de generalización muy extraño.

Para Nietzsche, no podría existir liberación solitaria, y por ende tampoco heroísmo solitario, porque un espíritu no se libera apropiándose de su individualidad. Su alteración —su diferencia— no significa una transformación de su interioridad; no es otra cosa que un recuestionamiento de las reglas ya fijadas de lo común. Como afirmación de su posible desplazamiento, la diferencia singular se encuentra siempre en el elemento de lo común. No tiene más efectividad que la desviación que señala en él. Por esto, la afirmación diferencial singular no tiene por única modalidad más que una multiplicación de los puntos de vista.

Pero si afirmar una diferencia singular equivale a hacer valer la pluralidad de los puntos de vista posibles, ¿cómo puede entonces ser generalizada su afirmación? ¿No viene esta generalización a reivindicar un valor universal para un punto de vista singular, y por ello a suprimir aquello mismo que se trataba de legitimar, a saber, la pluralidad? Tales cuestiones demuestran que, de entrada, se tiende a concebir a lo común a partir de la oposición entre lo particular y lo general, y por ende a partir de la *necesaria* subordinación de lo primero a lo segundo. Arrojan luz sobre toda la dificultad que hay en no confundir el orden ya establecido con un principio último sobre el cual puedan y deban regularse todas las diferencias.¹³

¹² La expresión es de Baudelaire.

¹³ No hay que creer que exista una "propiedad" de lo común a la cual podamos relacionar nuestros juicios, o para decirlo en el lenguaje de Kant: la

Ahora bien, es justamente esta confusión la que rechaza la afirmación diferencial. La polémica de esta amalgama entre orden y universalidad se halla al principio de la generalización del heroísmo singular. En la medida en que un heroísmo sostiene su diferencia desde su inclusión en un lugar de lo común, su acto de asumir la generalización no equivale a hablar en lugar de los demás, ni en nombre de una verdad "objetivamente" universal dada como exterior y neutra. El espíritu que generaliza su liberación no defiende ya un punto de vista particular situado dentro del cuadro fijado por un principio objetivamente universal.

Un espíritu que se libera impugna lo que hay de arbitrario en lo universal que parece dado, impugna incluso su neutralidad misma. Su impugnación se refiere, pues, precisamente a lo que no se discute, a lo que parece estar absolutamente fuera de duda: se cuestiona sobre la capacidad de este universal de subsumir todos los puntos de vista bajo un principio unificador último y de regular sus relaciones gracias a la determinación objetiva de su coherencia de conjunto.

Por esto, el espíritu que se libera generaliza su caso, no porque intente que los demás se adhieran al *mismo punto de vista* que el suyo, sino porque debe llevar a los demás a admitir que lo que parecía evidente al punto de ser neutro quizá no lo es tanto. El heroísmo hace aparecer que la pretensión a la universalidad de este orden no está fundada haciendo valer un punto de vista cuyo orden general niega hasta la existencia. La insumisión del espíritu libre ante la lógica totalizante de este orden nos invita a interrumpir una violencia hasta ahora insospechada. En efecto, el aspecto apremiante del orden establecido se presta a constituir un problema en la exacta medida en que no aparece ya como el *necesario* de la objetividad, sino como un orden que no busca más que perpetuar su poder y que nos esclaviza a las cosas tal como ellas son. En Nietzsche, el heroísmo liberador no pretende una superioridad, echa por tierra el acuerdo tácito en torno del cual se halla tramada la subordinación al orden establecido. Vuelve patentes esta subordinación y la arbitrariedad que la acompaña como "nuestro problema".

dificultad estriba en aceptar que el ser-conjunto no pueda ser el "objeto" de un juicio determinante.

EL TIPO "ESPÍRITU LIBRE", UN SIMULACRO DE TIPO

La libre asunción de la generalidad pasa por una destrucción de toda evidencia objetiva de lo universal. Pero esta destrucción no acaba en una pura negación de toda universalidad, se enuncia mediante una invitación que se hace a los demás de reconsiderar lo universal bajo la forma de un problema. Esta invitación presenta un caso de figura que la pretendida universalidad del orden establecido excluía y la defiende como *digna de discusión*. El espíritu que se empeña en semejante conflicto debe llegar a poner en juego lo que "ponerse de acuerdo" bien puede querer decir, llegar a procurar que el debate verse sobre lo universal mismo: debe implicar a los demás en una controversia a ese respecto.

Un espíritu se vuelve heroico cuando asume un "nosotros", es decir, cuando se anticipa sobre la consideración en común de un problema que permanece hasta ahora invisible y al cual el orden establecido se muestra ciego. Esta asunción se dirige a los otros de manera exclamativa, los invita a descubrir un "problema nuevo".¹⁴ Así, el devenir heroico de uno solo pasa por la inclusión de los demás espíritus en un litigio —en los términos de Jacques Rancière— del cual este orden niega la legitimidad, del cual excluye incluso su posibilidad. El héroe es el que se anticipa sobre un punto de vista que excede la coherencia unitaria del orden establecido e introduce un caso imprevisto para éste. Así, la modalidad del heroísmo del tipo de los espíritus libres es intrínsecamente conflictiva y casuística.

La generalización típica de los espíritus libres tiene por modo una ejemplaridad heroica que no vale como modelo, sino exclusivamente como caso. Este último ya no es medido a un nivel universal objetivo; en lo sucesivo es lo contrario lo que tiene lugar: lo que parece privado de prejuicios y capaz de dar cuenta de todas las posibilidades es puesto a prueba en cada

¹⁴ Esta anticipación revela tanto una proximidad como una diferencia con la atribución y la suposición que determinan el principio universalmente-subjetivo del juicio reflexivo kantiano. Véanse las anotaciones hechas a este respecto por Jacques Rancière en *La Mésestante*, así como por Daniel Payot en "Critique et sens commun".

nueva ocasión que se presenta. Así se halla afirmado lo universal bajo su nuevo aspecto, el eterno retorno del caso mismo.

La potencia liberadora del espíritu libre se manifiesta en una construcción siempre singular y local de un caso de universalidad. Su articulación se encuentra, de entrada, confrontada con un límite, que se debe a lo que no es. El exceso de contingencia irreductible de los casos sobre todo orden existente fracciona la unidad de éste: la articulación de estos últimos perfila un espacio "heroico", espacio en el cual ningún espíritu se parece ya y en el que se vuelve posible tejer constelaciones diferentes de lo que hasta entonces se imponía como evidente.

Si se parte de la dimensión intrínsecamente casuística de la diferencia heroica, entonces la lógica jerárquica ya no es más su lógica propia, antes bien es su problema: "¡He aquí un más allá, un más abajo, un por debajo de nosotros, una gradación de longitud inmensa, una jerarquía que vemos: he aquí *nuestro* problema!" La afirmación heroica de la libertad tiene por única lógica el exceso impropio de una diferencia bajo el orden de lo dado. En su impropiedad, el exceso se manifiesta como irreductible tanto a la oposición entre los "fuertes" débiles —las excepciones aristocráticas— y los "débiles" fuertes —el rebaño y su ley del resentimiento— cuanto a una trascendencia que realizaría un orden superior. El exceso diferencial legitima la contingencia infinita —sin pertenencia ni sujeción— y no una diferenciación concebida bajo el modelo jerárquico.

Pero entonces la concordancia de esta afirmación diferencial liberadora con un tipo, el tipo del "espíritu libre", ¿no se manifiesta como paradójica de parte a parte? Primera formulación de esta paradoja: un espíritu pertenece al tipo cuando difiere de sí mismo, de manera que un espíritu no puede ser sí mismo más que no siendo del tipo, no puede ser del tipo sino a condición de no ser más en sí mismo, alterándose. En la medida en que la pertenencia al tipo "espíritu libre" designa un movimiento en y por el cual quien se incluye en él no es más él mismo, convirtiéndose en otro, el tipo destruye la coherencia misma de la lógica de pertenencia que se supone lo constituye.

Pierre Klossowski describe en términos similares el nudo que constituye la lucidez respecto del eterno retorno:

El círculo me abre a la inanidad y me encierra en esta alternativa: o bien todo vuelve a ser porque nada ha tenido jamás sentido alguno, o bien el sentido no llega jamás a nada sino mediante el retorno de todas las cosas, sin comienzo ni fin. He aquí un signo en el cual yo mismo no soy nada, por el que vuelvo siempre para nada. ¿Cuál es mi parte en este movimiento circular por relación al cual soy incoherente, con referencia a este pensamiento tan perfectamente coherente que me excluye en el instante mismo en que me pienso?¹⁵

La paradoja del tipo espíritu libre se agrava aún más si se considera el modo de generalización del cual procede la liberación de los espíritus libres. Un espíritu no se acomoda perfectamente al tipo sino cuando hace valer la liberación de "todos y de nadie" en contra de la homogeneidad que forzaba sus diferencias y las reducía a una lógica unificante: allí, pues, cuando exige que sea reconocido lo que era simplemente tenido por inexistente. Pero, ¿no debe entonces sostenerse que el "tipo" afirma la libertad de todos indiferentemente, y esto en detrimento de la coherencia ordenada de todo?¹⁶ O para enunciarlo más radicalmente: ¿no debe decirse que el tipo coincide con su misma ilimitación?¹⁷ Sugerimos una salida a esta interpretación: ya que la contingencia plural es concebida como dispersión de toda lógica de subordinación o de pertenencia, ¿no puede concebírsela como la posibilidad indefinida concedida a

¹⁵ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, París, 1991, p. 101.

¹⁶ Esta interpretación obliga a cuestionar la oposición entre igualdad y diferencia a la cual, sabemos, Nietzsche no volverá jamás: a tal grado asimila la igualdad al nivel de la uniformidad. Es precisamente esta línea de reflexión (sobre la contingencia como la igualdad de cualquier cosa con cualquier cosa) la que Jacques Rancière ha desarrollado en *La Mésestante*. Nos parece que una reflexión sobre la articulación entre igualdad y diferencia sigue siendo una cuestión de actualidad para cualquier concepción liberadora de lo político. Pues el fin declarado del pensamiento de la extrema derecha, tanto hoy como ayer, consiste precisamente en oponer la diferenciación a la exigencia democrática de igualdad, en eliminar el pensamiento de la diferencia en favor de un proyecto jerárquico a ultranza.

¹⁷ Puede hacerse una comparación con el desprecio del que hacían ostentación los Jeunes-France (grupo de poetas republicanos del romanticismo que precede a Baudelaire) por el "tipo del no tipo" que definía la discreción del hombre de la muchedumbre. A este respecto, véase el libro de Françoise Colblence, *Le Dandysme, obligation d'incertitude*, PUF, París, 1988.

cualquier espíritu, a cualquier asociación aleatoria de los espíritus, de actuar de una manera inédita?

Vista desde este ángulo, la libertad de estos “espíritus libres” se revela desprovista de cualquier propiedad, de cualquier característica que permita definirla, no designa sino la prueba singular de la no evidencia de lo común: la prueba de nunca acabar de la separación y de la fragmentación que constituye la vida colectiva a partir de su misma indeterminación. El tipo “espíritu libre” es ilimitado, pero representa la alteración posible de lo que hay de arbitrario en lo que nosotros está ya dado como universal. Es esta alteración la que transforma a cualquiera en un espíritu libre, y es a través de ella como se actualiza el heroísmo de la liberación. Un espíritu libre no es un héroe, se convierte en uno. El heroísmo liberador no circunscribe ni califica a quienes *son* libres, sino que representa el exceso impropio de la contingencia plural sobre lo idéntico como el ámbito mismo de toda libertad singular.

El tipo “espíritu libre” es un simulacro de tipo: hace desvariar a la lógica de lo “típico” —de la semejanza— a tal punto que se vuelve posible omitir su cuestión misma, hasta tal punto que la cuestión de la pertenencia a la postre toca a su fin, sale fuera de ella misma y permite que ocupe su lugar la cuestión de la pluralidad.¹⁸ Es decir que la liberación que constituye a los espíritus libres se suscita mediante una inversión de la estructura mimética que determina el orden de lo Mismo.¹⁹ Ahora bien, esta inversión hace surgir la parte de invención que informa lo universal, honra su suplencia necesaria.

¹⁸ La semejanza de los espíritus libres con un tipo es una falsa semejanza en el sentido en que la fustiga Platón, por ejemplo cuando condena a los artistas que deforman voluntariamente las estatuas que serán dispuestas encima del templo, que esculpen cuerpos desproporcionados para que, vistos desde abajo, parezcan proporcionados. Para Platón, estos artistas no producen sino “simulacros”, porque no respetan la verdad de lo que imitan, las proporciones del cuerpo humano (*Sofista*, 235a-236c). Como lo ha demostrado Gilles Deleuze, invertir el platonismo no significa para Nietzsche afirmar la realidad de este mundo en contra de la ilusión de la Idea, significa revertir la lógica mimética propia de ésta al punto de que toda semejanza revela ser una falsa semejanza, un simulacro.

¹⁹ Recordemos brevemente la orientación intrínsecamente mimética de la negación. De acuerdo con esta estructura, un espíritu conoce ordenándose al absoluto, es decir, “interiorizando” el conflicto que opone a este mundo con “otro mundo”; conoce intentando volverse semejante al origen primero al que

ELOGIO DEL BUFÓN

Afirmando su diferencia, los espíritus libres ponen en juego la pluralidad de lo común. Su liberación se manifiesta mediante una alteración que surge del interior mismo de su unidad, fractura su inmanencia y se difracta de manera no programada en la malla apretada del tejido colectivo. Nietzsche concibe esta alteración a partir de un paralelismo de locura y heroísmo: en el párrafo de *La gaya ciencia* donde se hace esta comparación, el texto sitúa una vez más la relación del conocimiento con el arte:

Nuestro último reconocimiento por el arte. —Si no hubiésemos aprobado las artes e inventado esta suerte de culto de lo no verdadero, no podríamos soportar en modo alguno la facultad que nos procura ahora la ciencia, comprender el delirio y el error como condiciones de la existencia cognoscente y sensible. La *probidad* tendría por consecuencia la repugnancia y el suicidio. Ahora bien, hallamos que nuestra sinceridad dispone de un poderoso recurso para eludir semejante consecuencia: el arte como consentimiento de la apariencia.²⁰

La probidad no puede afirmarse sino a condición de revertir el privilegio del ser sobre el parecer. Así como la lucidez se disocia de la verdad, de igual manera la apariencia se disocia de la ilusión. El consentimiento con la apariencia se convierte, antes que en una traba a su despliegue, en el recurso mismo de la lucidez. En la probidad nietzscheana, se encierran estos dos elementos aparentemente tan contradictorios: el “culto de lo no verdadero” y la [comprensión del] espíritu universal de no-verdad y de mentira.

La desmitificación de la creencia a la que se compromete la probidad no podría ella misma articularse en nombre de lo verdadero. No podría presentarse ya como un procedimiento de rectificación. La probidad exige que se reconozcan el error y

se ordena el mundo, reduciendo lo que lo hace diferir de él: participa de él bajo el modo de la semejanza.

²⁰ *La gaya ciencia*, p. 121. (Traducción modificada.)

la ilusión como constitutivos del conocimiento. Si ella no tuviera por contrapartida el consentimiento de la apariencia, semejante lucidez sería negativa de parte a parte, no podría más que acorralar siempre y en todas partes la pretensión de verdad, para denunciar a ésta como presente en toda forma positiva de enunciado.

Así, quien no viera en todo otra cosa que su ausencia de verdad estaría en alguna medida paralizado por la nada. El efecto sería el de hacer parecer insignificante cualquier diferencia, irrisorio cualquier cambio, insensato el hecho mismo de existir: "tendría por consecuencia la repugnancia y el suicidio".²¹ Una probidad que no consintiera en la apariencia no sería capaz más que de complacerse en el nihilismo.

Por el contrario, un espíritu cuya emancipación respecto del absoluto se abre al consentimiento de la apariencia no se hunde en la nada. Finalmente liberado de la asignación a lo idéntico, se convierte en un héroe de la afirmación: su actitud es "petulante, fluctuante, danzante". Al burlarse de la significación ya dada de las cosas, hace descarrilar a la coherencia que las ordena: este movimiento que se ha vuelto ajeno a la lógica introduce un *aire de locura*, así como Buster Keaton, héroe de *El mecano de la generala*, libera a los trenes de sus recorridos lineales, haciéndolos descarrilar en un delirante ballet ferroviario. La disposición heroica asociada con la probidad mantiene una extraña afinidad con lo que podría parecer lo más opuesto, la bufonería:

Es necesario de tiempo en tiempo descansar de nosotros mismos en favor del arte, que nos permite considerarnos a distancia, y, de arriba abajo, reír de nosotros o llorar por nosotros: descubrir al héroe y no menos al bufón que se esconden en nuestra pasión de conocer, jalegrarnos de tiempo en tiempo de nuestra locura para continuar alegrándonos de nuestra sabiduría! —Y porque en el fondo somos precisamente hombres graves y serios, y más pesas que hombres, nada podría hacernos tanto bien como el *gorro de pícaro*: tenemos necesidad de todo esto como de un remedio contra nosotros mismos —necesitamos del arte petulante, fluctuante, danzante, bur-

²¹ Retomamos aquí la postura de Nietzsche atribuida a Hamlet y a Edipo en *El nacimiento de la tragedia*.

lón, pueril y apacible, a fin de no perder esta *libertad más allá de las cosas* exigida de nosotros por nuestro ideal.²²

La aptitud para la distancia del héroe no deriva de su superioridad, sino de su proximidad con el bufón, de quien lleva el "gorro de pícaro" (*die Schelmenkappe*). En tanto que héroe, él lleva una máscara, y una máscara muy particular. Porque el gorro de pícaro no crea ni recrea la ilusión de una identidad determinada, no tiene modelo, no imita a ningún personaje en particular, sino que los convierte a todos en irrisión, y específicamente a aquéllos a través de los cuales se representa el orden establecido. Lo que importa con el gorro de pícaro, no es la identidad que supuestamente se oculta *detrás* de la máscara, es la libertad de burlarse de todas las identidades que procura la disimulación misma.²³

El gorro de pícaro constituye un remedio contra uno mismo: su conducción extrema de la irrisión disuelve la excrecencia aborrecible del yo, este parásito insaciable que sale engrandecido de la abnegación gloriosa. El reír corroe la última creencia encerrada en el cogollo de la voluntad de grandeza: la creencia en sí mismo. La disposición heroica se manifiesta entonces bajo un aspecto carnavalesco: se vuelve insurrecta, convirtiendo la supremacía en irrisión en lugar de encarnarla. El bufón puede burlarse de cualquier creencia, aun de la creencia en sí mismo, y alegrarse de una "libertad más allá de las cosas".

Al principio de *La gaya ciencia*, Nietzsche define la creencia como la prohibición de reír a través de la cual una cosa se impone como fin último de la vida: "Y sin cesar, de cuando en cuando decretará la humanidad: '¡Hay algo de lo cual es ya absolutamente ilícito reírse!'"²⁴ Extraña inversión como aqué-

²² *La gaya ciencia*, p. 122. (Traducción modificada.)

²³ En su análisis de la concepción nietzscheana de la ironía, Ernst Behler sugiere de manera muy convincente que Nietzsche desconfía del término porque remitía a la reflexión infinita propia de la subjetividad romántica. Sostiene que por el arte de la máscara, Nietzsche traduce la *dissimulatio* de Cicerón y de Quintiliano, que era ella misma una traducción de la *eirōnia* griega. Ernst Behler, "Nietzsches Auffassung der Ironie", en *Nietzsche Studien*, 1975, pp. 4-5.

²⁴ *La gaya ciencia*, p. 42. (Traducción modificada.) Sobre la dimensión revolucionaria de este reír, véase Miguel Abensour, "Rire des lois, du magistrat et des dieux", en Jean Borreil. *La Raison de l'autre*, L'Harmattan, París, 1995, pp. 79-143.

lla en la cual la locura se convierte en garante de la lucidez. Según esta inversión, el desvarío y el error, que se acostumbra considerar como lo que oscurece y destruye la existencia, se revelarían como sus "condiciones" mismas.

El pícaro, cualquiera de nosotros, no importa quién, que vista el gorro de la locura, no se subleva oponiéndose exteriormente al orden ya establecido, su liberación cobra efecto a través de un reír que hiende su coherencia. El estremecimiento que provoca dicho reír lo desacraliza todo, incluida la parte petrificada del propio heroísmo. Los héroes se dejan arrastrar por un exceso que legitima lo que el propio conocimiento tiene de infundado, su aspecto intrínsecamente irrazonable.

LA INTERFERENCIA DEL REÍR Y LA EXIGENCIA DE LO UNIVERSAL

Un momento de locura y de risa viene a fisurar y a disgregar el todo. El estremecimiento provocado es por así decirlo doble: no es ya simplemente el sí mismo o el bien de las cosas el que se ve perturbado, sino su relación y, por tanto, el ordenamiento mismo que constituye al mundo, el *cosmos*. Al poner a quien está afectado fuera de él, los sacudimientos de este exceso dislocan por esto mismo todo lo que está ya dado. El heroísmo del devenir llega hasta este límite. Sobrecogido por este vértigo, el yo que se aventura más allá de lo "razonable" no se siente ya más integrado a un espacio configurado, experimenta la ilimitación misma del mundo.

El término desorientación circunscribe más cercanamente la alteración simultánea del yo y del lugar, tan bien descrita por Proust: "Pero bastaba con que, en mi mismo lecho, mi sueño fuese profundo y mi espíritu completamente descansado; entonces éste abandonaba el plano del lugar en el que me encontraba adormecido y, cuando me despertaba en medio de la noche, como ignoraba dónde me hallaba, no sabía ni siquiera al primer momento quién era [...]".²⁵ El lugar que se ocupa en el tiempo se desvincula del que se ocupa —aquí y ahora— en el espacio.

²⁵ Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu, Du côté de chez Swann*, Gallimard, La Pléiade, París, 1954, p. 12.

Este vértigo topográfico no es solamente un torbellino limitado en un espacio de otro modo estable, se derrama por todas partes, afectando al horizonte mismo del mundo:

¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho, al quitar la cadena que unía a esta tierra con su sol? ¿Hacia dónde se mueve ella ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos en una caída continua? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos lados? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo?²⁶

El espíritu atravesado por un viento de locura descubre a la vez la posibilidad de su propia desaparición y la posibilidad de la desaparición del mundo mismo. Con el desvanecimiento de la clausura del mundo, el espíritu se extiende hacia lo que excede su cohesión, expuesto al enigma de su contingencia. Al mundo le falta todo fundamento, y es con esta inopia como se presenta ante él.

Esta falta de fundamento no tiene nada de carencia en el sentido negativo. En efecto, el fundamento no es esta cosa sustancial o ausente de la que carece el mundo. Que la presencia del mundo actúe fuera de toda cuestión de fundamento, es esto lo que se trata de experimentar. Al faltarle fundamento, al mundo no le falta por ello propiamente nada. La desaparición momentánea de su orden nos hace acceder a la simple presencia del mundo, fuera de cualquier necesidad, fuera de toda razón. Lo patente del mundo se manifiesta al volver patente esto: que el fundamento no es nada.

Esta experiencia de falta de fundamento es, pues, una experiencia de una contracción que se encuentra en el mundo, y no de una ausencia de algo fundamental. Para quien se expone a la presencia del mundo, su falta de fundamento no provoca la repugnancia y el suicidio. La desarticulación del mundo que produce la suspensión momentánea de su sentido no nos sume en un abismo, sino que atestigua la indeterminación irreductible de su ensamblaje. Ella recuerda la abertura al mundo que somos nosotros, la promesa de sentido que persiste en

²⁶ *La gaya ciencia*, p. 137.

todo sentido dado. “Más allá de las cosas”, nos recuerda nuestra libertad.²⁷

La experiencia de lo ilimitado del mundo hace resurgir las posibilidades infinitas comprimidas en el carácter monolítico del estado de hecho. El orden de este último se revela como determinado por una obligación negativa. Al emanciparse de esta coerción, el espíritu liberado suspende lo que es por lo que podría ser, consiente en una libertad que procede esencialmente de la indeterminación del mundo común. Para “no perder esta libertad más allá de las cosas exigida de nosotros por nuestro ideal”, es necesaria ejercerla de manera loca. Locura radicalmente afirmativa: “el ideal” heroico de los espíritus libres participa de una crítica que no es ni limitativa, ni negativa, sino excesiva y supletoria. Su cuestionamiento de los límites impuestos pone en juego la repartición plural de la indeterminación.

Las desviaciones prismáticas introducidas por la bufonería descentran el orden prevaleciente. En su ignorancia de la autoridad, este tono de locura subvierte hasta el principio mismo de la argumentación racional. La locura del heroísmo se manifiesta a través de una divergencia que cuestiona la legitimidad de sus principios. Ahora bien, esta divergencia no es la otra de la ley, sino su motor secreto. Porque no es la “locura” de la afirmación diferencial la que remite a una desorganización peligrosa que podría apresar para salvaguardar lo común. Desde ahora, esta lógica se halla invertida: la introducción de un desorden en la imposición ya ordenada de lo general hace surgir la indeterminación plural de lo común como su ley propia. En este punto, la singularidad deja de someterse a la ley de lo Mismo.

La sinrazón del bufón es aquélla por la cual el caso inasignable retorna en el espacio compartido del mundo. Es el mundo el que es culpable de la locura que lo atraviesa: obligado por cada caso irregular a una labor de reconocimiento, de repara-

²⁷ Esta aprehensión de lo sublime se debe a la interpretación que de ella hace Marc Richir en *Le Sublime en politique*, Payot, París, 1991. Véase también Jean-Luc Nancy, *L'Experience de la liberté*, Galilée, París, 1988; Jean-François Courtine, Michel Deguy et al., *Du sublime*, Belin, París, 1988, particularmente las contribuciones de Éliane Escoubas, de Philippe Lacoue-Labarthe y de Jean-Luc Nancy. A propósito de la perseverancia en la libertad, véase Serge Daney, *Persévérance*, POL, París, 1994.

ción: “a la tarea de dar razón de la sinrazón”.²⁸ Triunfo de la locura: el mundo que creía estar autorizado a medirla, a juzgarla, ante ella debe ahora justificarse, puesto que ésta lo inaugura y lo fractura. El mundo común no es muestra de la naturaleza racional del hombre, sino de una razón que comunica con la sinrazón que la habita. Es contra la desmesura de la existencia contra lo que deben competir todos los debates y los esfuerzos de vivir conjuntamente.

La perturbación heroica del orden —torbellino de extravagancia— produce un conflicto cuyo meollo no son las reclamaciones conocidas, no las identidades lesionadas, sino la ley de la indeterminación misma. Más allá de una vida detenida en sus necesidades, “más allá de las cosas”, fuera de todo dominio de la eficacia, sobreviene una experiencia de la libertad. Aquí la ley de lo común no es más un fin que se debe realizar o un “Tú debes” que se refiere a la voluntad moral del hombre, se verifica en el devenir de una liberación. La libertad se experimenta en su ejercicio mismo, en los reencuentros que producen divergencias inasignables a la lógica prevaleciente.

En este movimiento, se revierte la prelación de la semejanza sobre la diferencia. La lógica de la diferencia no surge ya como una degradación de una identidad primera, sino como la lógica que opera en el seno de las semejanzas que no son nunca más que exteriores. Deleuze invita a concebir esta inversión oponiendo dos fórmulas:

Consideremos las dos fórmulas siguientes: “sólo lo que se parece difiere”, “sólo las diferencias se parecen”. Se trata de dos interpretaciones, en la medida en que una nos invita a concebir las diferencias a partir de una similitud o de una identidad previas, mientras que la otra nos invita, por lo contrario, a pensar la similitud y aun la identidad como el producto de una disparidad de fondo. La primera define exactamente al mundo de las copias o de las representaciones: plantea al mundo mismo como representación. La segunda, a diferencia de la primera, define al mundo de los simulacros, ella plantea al mundo mismo como un simulacro. Ahora bien, desde el punto de vista de esta segunda fórmula, importa poco que la disparidad original sobre la cual se construye el simulacro sea

²⁸ Michel Foucault, *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París, 1972, p. 556.

pequeña o grande [...] Basta que tenga lo "dispar" como unidad de medida y de comunicación. Mientras que la semejanza no es nunca concebida como el producto de esta diferencia interna.²⁹

La liberación heroica vuelve sobre la exclusión de las diferencias que determina toda lógica de la unicidad, se constituye en una resistencia a la colonización de las diferencias por la identidad. La invención que legitima estas diferencias no es signo de la creación de formas sino de la alteración de lo dado. Un espíritu que deja de conformarse con el orden de lo Mismo deja de fiarse de la semejanza. Al afirmar su diferencia, él se asocia con los otros en su "desemejanza", desensamblando la cohesión unitaria de lo común. La invención de una nueva vinculación tiene, pues, por corolario necesario la dislocación de lo homogéneo. Su destrucción del *statu quo* cobra efecto a través de un aumento de la pluralidad, a través de la invención de una o varias asociaciones que imbrican las divergencias las unas en las otras, que conjuntan la disparidad. La extensión de lo común se sostiene de una unción interna de lo heterogéneo.

Participar de lo común no quiere decir manifestarse en la escena que concentra a la comunidad en torno de un centro. En la obra de Nietzsche, el heroísmo plural se fundamenta en el *Dionysos* del laberinto y no en el del teatro. Para desplegar todas sus líneas divergentes, no basta desplazarse en el espacio ya constituido, es necesario desviar el espacio mismo. "Si queremos, si osamos construir una arquitectura conforme a la naturaleza de *nuestra* alma (¡pero somos demasiado cobardes para esto!) —¡el laberinto debería ser nuestro modelo!"³⁰ Es necesario concebir este despliegue como una desorganización de la continuidad del espacio, como su desordenamiento y su divagación laberíntica.

En efecto, la libertad como ley ya no es reductible a la coherencia unitaria que ordena a la pluralidad, sino que se verifica en la insistencia efectiva de ésta, en las colisiones y los rebotos, en los entrechocamientos refractados, en los choques de

²⁹ Gilles Deleuze, "Renverser le platonisme", en *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 4, 1966.

³⁰ *Aurora*, p. 134. (Traducción modificada.)

frente, en los desbordamientos, en los acoplamientos y en los desacuerdos. Este desorden universal viene a descomponer la tan bella representación en sí de lo común. Inquieta su lógica. Al no respetar más la *propia* asignación de lo visible y de lo invisible, volviendo a perfilar los campos de relaciones, fracturándolos, ella se señala en su intrusión recíproca: en un desplazamiento de sus fronteras. Lo universal resulta no *consistir* sino en la suplementariedad diferencial que se libera a través de las discordias; no ordena una totalidad, sino que se suscita en el acontecimiento incalculable del encuentro.

En Nietzsche, la desorganización laberíntica del espacio propio de la representación —del teatro como reposición de la *polis*— puede valer como la fórmula más radical de esta ruptura, como su *lugar* propio. Para decirlo con sus palabras, es allí donde “se dispersa el todo”, donde se afirma el “caos” del devenir. La intranquilidad del heroísmo, con sus meandros y sus extravíos, diseña el mapa imprevisible de un espacio irregular.

En la modernidad, este desorden subyacente se manifiesta como tal. Pero está siempre ya en acción, aun en el espacio supuestamente armonioso de la representación clásica. Insiste, como esta parte de contingencia que no se deja apremiar ni por la coherencia de la *istoria* ni por el orden de la *theoria*. Es propio de estas obras el que proféticamente inicien esta confusión en el seno mismo del espacio clásico. Esta interferencia recíproca del orden y del desorden aparece en Paolo Uccello, por ejemplo, cuando describe el espacio mismo del conflicto —la batalla— representando de ella enfrentamientos precisos. Todas las cosas, caballos, hombres, lanzas son atravesados por la indecisión que afecta al espacio del cuadro, por las superposiciones de perspectiva que no se reúnen en ningún punto, sino que se imbrican la una en la otra, construyendo el enmarañamiento inextricable y divergente de todos los elementos, produciendo la tensión de un desorden geométrico.

El heroísmo que libera no tiene figura: un espíritu se convierte en espíritu libre cuando tiene acceso a este lindero donde todas las cosas pierden su fijeza: la identidad de los otros, la coherencia ordenada de los vínculos, el carácter regulado de los conflictos, la continuidad del espacio. La libertad “más allá de las cosas” vuelve patente la indeterminación plural como

única ley de lo común. Ahora bien, el heroísmo que afirma esta pluralidad no podría ser asignado a ningún tipo, ni siquiera al tipo de los espíritus libres. Aun si, al principio, Nietzsche concibe a los espíritus libres como un tipo, éste finalmente parece que debe coincidir con una disolución crítica de la tipología misma. La liberación que hace señas "más allá de las cosas" exige dar un paso *más allá* de la tipología.

LA HISTORICIDAD DE LA TIPOLOGÍA

La tipología nietzscheana se forja a través de una crítica del tipo de la negación: analizando la creencia en un *en-sí* de las cosas y del mundo, en una verdad última, la hace aparecer como cosa devenida, como una representación del mundo característica de una cierta época. Ahora bien, el tipo espíritu libre no podría nunca ser cosa devenida, puesto que no representa más que la liberación de la negación, y por ende la afirmación del porvenir que constriñe lo ya dado, la forma precisa de las cosas. Por esto, el tipo espíritu libre no se refiere solamente a la diferencia de un espíritu individual con el tipo que la constituye históricamente, afirma lo que hace diferir a la historia misma de cualquier tipología, a saber, la imprevisibilidad del porvenir. Puesto que el heroísmo está completamente dedicado a la libertad, el volverse heroico quiere decir conceder la primacía al porvenir en la constitución de la temporalidad. El heroísmo supera la tipología cuando se invierte el orden cronológico del tiempo.

Más aún, el análisis del espíritu libre ha demostrado que, paradójicamente, inducía a la disolución crítica de la tipología. Si se toma en cuenta su dimensión genealógica, el problema que plantea esta disolución puede formularse en los siguientes términos. El paso fuera de lo "típico" que se señala en el tipo espíritu libre exige cuestionar la historicidad de la tipología.

En su artículo sobre la condición de lo individual en Nietzsche, Werner Hamacher señala que esta cuestión es problematizada por el propio Nietzsche, desde muy temprano, ya en la segunda *Intempestiva*, "De la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida". En un texto que cuestiona lo individual

como lo que cuenta en la historia, más específicamente en la parte que trata de la ejemplaridad del pasado monumental como *impetus* capaz de hacer surgir lo que es grande en la historia, Nietzsche escribe lo siguiente:

¡Cuántas cosas diferentes habría que dejar de lado, si ella [la comparación] ha de tener su efecto de reforzamiento! De qué manera deberá la individualidad del pasado ser forzada a entrar (*hinein-gezwängt*) en una forma general, deberá ver sus aristas y sus ángulos recortados en beneficio de una adecuación. En el fondo, lo que ha sido posible una vez sólo podría serlo de nuevo si fuera verdadero lo que sostenían los pitagóricos, que creían que la misma constelación de cuerpos celestes que se repetía, suponía la repetición, hasta en los más mínimos detalles, de los mismos acontecimientos en la tierra [...]³¹

Al comentar este pasaje, W. Hamacher demuestra que en tanto la historia nos sea revelada a través de reproducciones, imágenes y grandes figuras, éstas no son ya individuales, sino únicamente típicas. Dicho de otra manera, históricamente, la constitución de un tipo pasa por la reducción de todo lo que es diverso, de todo lo que es individual en provecho de la cristalización de una forma. Para que el individuo del pasado pueda imponerse como modelo hace falta que su diferencia sea recorbrada en lo idéntico.

El término *hineinzwängen* al menos permite explicitar este proceso, tiene incluso un matiz cómico. *Hineinzwängen* quiere decir hacer entrar por la fuerza en algo muy pequeño, como se entra por la fuerza en unos *jeans* estrechos.³² Parecería, pues, que la “grandeza” de las figuras de la historia procede de una operación que fuerza a lo individual a entrar en lo que no puede contenerlo, en una forma. Cómplice de lo que pretende trascender, la subordinación a lo Mismo, el fenómeno de la grandeza no significa finalmente más que la mezquindad de la forma respecto de la ilimitación de la diferencia.

³¹ *Consideraciones intempestivas*, II, p. 106. (Traducción modificada.)

³² No hacemos sino retomar el ejemplo que para este término da el diccionario Wahrig (Gerhard Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Bertelsman Lexikon Verlag, Gütersloh, 1994): el de una mujer que se esfuerza por entrar en una ropa demasiado estrecha.

Aquí Nietzsche ya no cuestiona solamente un tipo, una forma, preguntando si proviene o no de una negación. Se obstina en la historicidad de la tipología misma, puesto que sugiere que en tanto que ella está ya en el elemento de la forma, toda tipologización, cualquiera que sea, coincide con la negación de lo individual y de lo compuesto. A propósito de este pasaje, escribe Hamacher:

La individualidad del ideal histórico que está destinada a dar un impulso a la vida, a difundir en el presente los impulsos de la vida, debe, mediante su carácter ideal típico, convertirse en el sepulcero de lo viviente. No es lo individual lo que lleva en él, sino solamente una forma petrificada, típica y tipificante. Lo individual sería justamente lo que no se reduce a ningún tipo, a ninguna forma, a ninguna figura o significación codificada.³³

No solamente la forma petrifica lo individual, sino que es "tipificante" (*typisierend*). Por cuanto las figuras del pasado se imponen como modelos, hacen de nosotros simples imitadores, clausuran el horizonte del mundo, reconducen a la historia en su continuidad. Parecería que al preguntar acerca de la reducción de lo individual que acompaña necesariamente a cualquier tipologización, aun a la del gran hombre precursor, Nietzsche tiende a invertir la cuestión tipológica misma. Porque al comprobar que aun el tipo de la grandeza compete a la producción de una adecuación consigo mismo, Nietzsche no pregunta si el tipo de historia monumental proviene de una negación o de una afirmación: pregunta si la negación misma no proviene de la tipologización.³⁴ No se interroga más sobre tal o cual tipo de representación, sino por la representación como tal.

Esta línea de interpretación abierta por W. Hamacher puede prolongarse en un análisis de la afinidad entre esta inversión de la cuestión tipológica y la concepción nietzscheana de la

³³ Werner Hamacher, "Disgregation des Willens, Individuum und Individualität bei Nietzsche", *op. cit.*, p. 309.

³⁴ Recordemos que esta *Intempestiva* data de 1874. No hay por tanto evolución cronológica (a lo largo de los tres periodos) del pensamiento nietzscheano de la tipología, su concepción es incluso paradójica, y todos los textos de Nietzsche se hallan agitados por la tensión de esta paradoja.

época de la muerte de Dios. Se ha visto que en el tipo espíritu libre la insistencia de la pluralidad y del porvenir se agrava hasta el punto de que hace descarrilar la lógica de la semejanza. Lo que se disuelve en la liberación heroica de los espíritus libres no es otra cosa que el principio de pertenencia regulado por la sujeción a lo idéntico. El tipo "espíritu libre" sale fuera de sí mismo —fuera de lo típico— porque en él la indeterminación plural se manifiesta por vez primera como tal y revela ser la única ley de lo común. El heroísmo asociado a la libertad de espíritu no constituye más un tipo, sino que actualiza esta indeterminación. Es en su incapacidad de salir fuera de lo típico donde reside la potencia heroica de los espíritus libres. El heroísmo del tipo liberador hace bascular a la tipología fuera de sí misma: se convierte entonces en lo que es, una heterología de lo común.

VIII. LA CONFRONTACIÓN CON LA DEMOCRACIA

LOS ESPÍRITUS LIBRES Y EL MOVIMIENTO DEMOCRÁTICO

La heterología de lo común tiene por condición política la disolución democrática de los órdenes y de los estados. La igualdad democrática no es de ninguna manera la comunidad de seres todos idénticos entre sí, está supeditada a la diferencia entre la existencia colectiva y el deber ser. Antes de la Revolución, había una cierta continuidad entre identidad y rango, tanto así que el orden jerárquico tendía a encarnarse en los cuerpos. Pero en el proceso democrático, la simple existencia corporal no procura identidad inscrita en la carne; los seres consagran sus cuerpos a un trayecto que abren mediante gestos, acciones y palabras. La tensión de la vida ya no se refiere a un más allá, sino a un porvenir que se esboza en las mismas palabras intercambiadas y los conflictos entablados con los otros.

Para Nietzsche también, la heterología significa una lógica de lo otro, una posición entre las palabras y las cosas, impensable en términos de conciencia —aun confusa— de una identidad propia. El heroísmo liberador por el cual uno se convierte en lo que es no tiene su ser más que en el descarrío de los lugares y de las identidades. El espíritu deviene libre al afirmar la falla entre las palabras y las cosas que atraviesa su ser mismo, produciendo una apariencia que no es ni engaño ni impostura, sino la capacidad humana de entregarse a la irrealidad de una constelación por venir.

Es, por ende, inevitable que su pensamiento de la heterología —la condición colectiva nueva de un mundo sin Dios— pase por una confrontación con la democracia. Lejos de asimilar, de entrada, esta última a un igualitarismo reductor de toda diferencia, las elaboraciones heroicas y afirmativas de Nietzsche van a cruzarse con ciertas reivindicaciones del movimiento

democrático europeo. Su crítica de éste señala de manera rigurosa los problemas inherentes al despliegue del proceso democrático. Su rechazo final e inapelable de este movimiento le resultará fatal. Con su condenación de lo democrático, Nietzsche liquida todos los progresos por los cuales su propio pensamiento del heroísmo se había esforzado por separar el pensamiento de la diferencia del de la jerarquía.

LA MODERNIDAD: UN ALMACÉN DE DISFRACES ALEGÓRICOS

Cuando Nietzsche elabora una heterología de lo común, parte de la probidad que exige una vida sin Dios. Para vivir la modernidad como tal, es necesario estar conforme con su disparidad constitutiva. En un pasaje de *Más allá del bien y del mal*, identifica esta disparidad en la aparición de un fenómeno nuevo: la moda. Desde que el absoluto ha disminuido su dominio, nos enfrentamos cotidianamente con un problema de indumentaria propiamente indisoluble: ¿cómo vestirse?

El mestizo europeo —un plebeyo bastante feo, en su conjunto— tiene una necesidad absoluta de un disfraz: recurre a la historia entera como un almacén de disfraces. Sin duda se da cuenta al mismo tiempo de que ninguno le sienta verdaderamente bien, y de tal forma lo cambia constantemente. Considérese el siglo XIX desde el punto de vista de sus breves predilecciones y de la sucesión de las mascaradas estilísticas; considérense también los momentos de desesperación cuando se vuelve evidente que “nada nos va”. Para qué ostentar *in moribus et artibus* un traje romántico, o clásico, o cristiano, o florentino, o barroco, o “nacional”: eso “no viste”. Pero el “espíritu”, y singularmente el “espíritu histórico”, descubre su ventaja incluso en esa desesperación: sin cesar nos probamos, adaptamos, transformamos, guardamos algún atavío arcaico o exótico, sobre todo, lo *estudiamos*; nosotros somos la primera época erudita en materia de “disfraces”...¹

El “mestizo europeo” es descrito primeramente desde el exterior, en una enunciación hecha en tercera persona. Pero el texto no se queda allí, afirma esta condición en una transfor-

¹ *Más allá del bien y del mal*, p. 140.

mación del régimen de la enunciación: la descripción se extralimita en esta situación en la forma de un “nosotros”. “Considérese el siglo XIX desde el punto de vista de sus breves predilecciones y de la sucesión de las mascaradas estilísticas; considérense también los momentos de desesperación cuando se vuelve evidente que ‘nada nos va’”. El tiempo del “mestizo europeo” es el nuestro. Con la muerte de Dios, nosotros nos convertimos en el hermano de este “plebeyo bastante feo” que cambia constantemente de vestimenta y de modales, desesperando de no encontrar nunca una que le vaya verdaderamente.

Pero no se queda en eso: sacando ventaja de esta nueva condición de la vestimenta —que es la de la moda—, el plebeyo se prueba una y otra vez todos los vestidos; pero sobre todo los estudia. Si el análisis nietzscheano se mantuviera con esta constante, podría interpretársele como sigue: reconociendo que se ha atravesado por todas las figuras de la historia, que la historia misma está acabada, que ya no hay nada más por realizar, el “mestizo europeo” se pone a estudiar la historia a falta de poder vivirla. Pero el parágrafo no se queda en eso, un “nosotros” viene a hacerse cargo de esta condición —la del fin de la historia—,² y más precisamente aún, la de la ciencia histórica misma:

[...] nosotros somos la primera época erudita en materia de “disfraces —morales, artículos de fe, gustos estéticos, religiones—, nosotros estamos preparados como nunca antes para un carnaval de gran estilo, para el reír endiablado y loco de una petulancia del espíritu, para la cima trascendental de la tontería suprema y la irrisión aristofanesca del universo. Acaso encontraremos allí justamente el dominio donde triunfará nuestra *invención*, aquel reino donde alcanzamos aun la originalidad, quizá, como los parodistas de la historia universal y como bufones de Dios; ¡quizá, si ninguna de nuestra obras tiene algún futuro, acaso lo tenga nuestra *risa*!”³

“Nosotros somos la primera época erudita en materia de ‘disfraces’ [...] estamos preparados como nunca antes para un

² Esta crítica tiene el carácter exangüe de la dialectización hegeliana de la historia y de la recapitulación a la cual ella da lugar.

³ *Ibid.*, 140-141. (Traducción modificada.)

carnaval de gran estilo" ... Para nosotros, mestizos europeos, la ciencia histórica no es otra cosa que una glosa conceptual a propósito del fin de la historia, acaso sea la oportunidad de un recomienzo, a condición de que sea matizado por la risa.

La historicidad insuperable que es la condición de nuestra época "plebeya" puede ser todavía inventiva, incluso más inventiva que todas las demás épocas juntas. Es necesario simplemente que dejemos de inmolarnos a la verdad y que nos alegremos de convertirnos en parodistas: que transformemos en risa la desesperación que suscita el inadapamiento —el hecho de que ningún vestido nos venga—. Esta alegría engendra una comprensión más refinada de la ignorancia que subtiende la existencia.

Como hemos sabido, desde el comienzo, preservar nuestra ignorancia para gozar, a un grado casi inconcebible, de la libertad, de la despreocupación, de la imprudencia, de la vivacidad, de la alegría de la vida —¡para gozar, en una palabra, de la vida! Y la ciencia no ha podido edificarse hasta ahora sino sobre este fundamento, desde ahora cerrado y granítico, de nuestra ignorancia. Nuestra voluntad de saber se levanta sobre el fundamento de una voluntad muy poderosa, la de no saber, la de confiarnos a lo incierto y a lo no verdadero. Esta voluntad de saber no es la antítesis de la otra, sino su expresión más refinada.⁴

La modernidad tiene en reserva una multitud de disfraces, todos los disfraces de la historia. Simplemente, ninguno puede ser llevado como su verdad: estos vestidos no son más que disfraces, mascaradas. Sin embargo, vivir esta discontinuidad no exige forzosamente un renunciamiento cualquiera a una supuesta estabilidad. Por lo contrario, debe únicamente "hacer triunfar" su inventiva. Para que nuestra época se vuelva alegre e inventiva, no hace falta nada más que afirmar lo que otros deploran como una pérdida: que no disponga de vestido propio. Quienes afirman esta inadecuación en lugar de lamentarla se convierten en un nuevo género de héroes, "héroes plebeyos" que son libres de valerse de la historia como de un almacén de disfraces.

⁴ *Ibid.*, p. 43.

Nietzsche afirma que el porvenir de la época actual está quizás en el reír. Ahora bien, en la medida en que se intenta concebir a la risa como esencial a la modernidad, no puede tratarse únicamente de pensar el porvenir del reír como la experiencia singular siempre repetible de la libertad. En tanto que representa la experiencia singular de la libertad, el reír manifiesta todos los momentos de la historia. En todas las épocas, se han hallado espíritus libres, petulantes y alegres. En el pasaje citado antes es incluso un espíritu libre griego, Aristófanes, el que da su nombre a la irrisión que Nietzsche desea que ocurra como la sinuosidad inaprensible del tiempo presente, pues quiere que sea "aristofanesca".

Pero entonces, ¿cómo concebir a la incredulidad radical como el modo de constitución de una época? ¿No equivale esto a concebir a la "libertad más allá de las cosas" en términos de régimen, de institución, cuando el análisis de la libertad ha demostrado que esta última no es la ley de lo común sino en la medida en que sea la potencia para trastornar lo propio? Querer hacer de la incredulidad un fundamento vendría una vez más a postular una verdad universal, cuando se trata justamente de sostener que lo universal no se manifiesta como tal sino a través de la perseverancia de un conflicto a propósito suyo, así como de una disposición que rebasa las formas establecidas.

Para disipar estas reservas, es necesario precisar el valor del disfraz de una figura que lo lleva —un traje romántico, o clásico, o barroco, o florentino—. Según Nietzsche, la época de la modernidad resulta histórica de punta a cabo cuando nada le viene de manera definitiva. Siempre es necesario buscar otra cosa que ponerse, disponer del almacén de disfraces, crear la historia con los detritus de la historia.

Ahora bien, fabricarse disfraces a partir de los trajes de otras épocas no es posible más que si se está dispuesto a descoser su apariencia de verdad. Los disfraces están zurcidos, despojados de su significación absoluta: semejante remiendo deforma un poco los estilos del pasado. Si se continúa con esta línea de reflexión indumentaria, es necesario rendirse ante esta evidencia de la moda: la modernidad no puede vestirse más que con un vestido cubierto de remiendos hechos de su propia tela. Las

modificaciones que engendra el presente son fabricadas a partir de innumerables reposiciones del repertorio histórico. Las modalidades imprevisibles de estas reposiciones son por lo que el presente se aparta del pasado. Las "estaciones" están ritmadas por el ciclo artificial de la moda.

Por cuanto mantiene una afinidad electiva con esta lógica del artificio, la modernidad prescinde muy bien de cualquier principio último, y esta dimensión incompleta revela ser su mayor recurso. Como lo analiza Baudelaire en "El pintor de la vida moderna", la perpetua tendencia a cambiar de vestimenta —la moda— constituye la parte intempestiva de la modernidad. Es un rasgo que nunca juega un papel, sino que los atraviesa todos. Ningún traje sienta verdaderamente bien, sino que todos suministran materia para nuevas improvisaciones: cada uno es potencialmente libre de ajustar los ribetes, de vestirse con trozos tomados de tejidos diferentes —románticos, barrocos, obreros—, de dar un relieve inesperado a sus procedimientos verificados, de introducir en ellos una destinación que anule su continuidad instituida.

A partir de estas precisiones sobre la condición de disfraz que tienen en lo sucesivo todos los trajes, es posible separar la radicalidad de la risa que fisura a la modernidad. La inventiva de nuestra época no consiste evidentemente en decretar la risa —el reír, la libertad no se decretan—, sino que reside simplemente en levantar la "prohibición de reír" por la cual se imponía la creencia en el absoluto.⁵ Nuestro mundo no produce el régimen de la libertad, pero se prohíbe en lo sucesivo ordenar las diferencias irreductiblemente plurales a una trascendencia que se considera que encarna su totalidad. En lugar que sean los espíritus quienes tengan que reducir sus diferencias para conformarse a la *figura de verdad* que encarnaría el orden ya establecido, es el establecimiento del orden el que tiene por límite la prohibición de englobar las diferencias, que ya no puede pretender organizar todas las relaciones de los espíritus entre sí según una coherencia de conjunto, sino que debe dejar

⁵ "Es necesario que, de cuando en cuando, el hombre crea saber por qué existe, ¡su especie no podría prosperar sin una confianza periódica en la vida! Y sin cesar, de cuando en cuando decretará la humanidad: '¡Hay algo de lo cual es ya absolutamente ilícito reírse!'", *La gaja ciencia*, p. 42.

indeterminada la diferencia entre la existencia colectiva y el deber ser.

En la época de la modernidad, la diferencia entre el vestido y su valor de disfraz surge como una diferencia interna a la misma representación: la representación que procede del disfraz no pretende encarnar más una verdad que estaría más allá de ella, pues carece de figura propia, sino que se muestra como simple forma capaz de hacerse cargo de una significación.

En *Las grandes corrientes de la mística judía*, Gershom Scholen explicita esta transformación de la representación como el tránsito de un régimen simbólico a un régimen alegórico de significación. Al definir el símbolo como una representación expresiva que significa cualquier cosa que está más allá de la esfera de la expresión, interpreta la alegoría de la siguiente manera:

La alegoría consiste en una red infinita de significaciones y de correlaciones en la que cada cosa puede convertirse en la representación de cualquier otra, pero siempre permaneciendo dentro de los límites del lenguaje y de la expresión. En esta medida, es posible hablar de una inmanencia alegórica. Lo que es expresado por y a través del signo alegórico es en primer lugar algo que tiene su propio contexto de significación; pero al convertirse en alegórico este algo pierde su propia significación y resulta ser el vehículo de alguna otra. En efecto, la alegoría procede por así decirlo de la brecha que en este punto se abre entre la forma y su significación. Ambas no están ya soldadas juntas de manera indisoluble; en efecto, la significación ya no está restringida a esta forma particular, ni la forma a este contenido de significación particular. En pocas palabras, lo que aparece en la alegoría es la infinitud del sentido al que está vinculada toda representación.⁶

Es posible precisar un porvenir de las figuras del pasado: para esto basta con descifrar el potencial de extrañeza que transmiten a partir del momento en que se convierten en alegorías. Es así como Nietzsche se vale alegóricamente del "plebeyo feo que es el mestizo europeo" para restituirle una distinción heroica de la cual estuvo privado durante el periodo romano.

⁶ Gershom G. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. M.-M. Davy, Payot, París, 1983, p. 39. (Traducción modificada.)

En su primer contexto de significación, el contexto romano, la plebe era de un rango subordinado: pertenecer a la plebe significaba ser dominado por los patricios.⁷ Ahora bien, hoy día, el rango de feos plebeyos —mestizos cuyo mismo nacimiento no puede ser afiliado a origen alguno— se convierte en otra cosa: el orden de lo mezclado por el cual todas las existencias se cruzan y vuelven a cruzar de manera inverosímil y desordenada, no teniendo jamás ninguna de ellas un trazo preestablecido.

Semejante época híbrida es frecuentemente interpretada como inferior respecto de las épocas que disponían de un orden de verdad. En efecto, ¿no es este mundo abigarrado un mundo deficiente, al que le falta coherencia, y por ende necesariamente de segundo orden con relación a la plenitud que aseguraba la autoridad trascendente? Esta supuesta inferioridad, empero, se disipa fácilmente: basta para ello cambiar de actitud respecto de su persistente inconclusión

Este inacabamiento constitutivo se presenta como ocasión, siempre renovada, de coordinar los elementos más diversos sin subordinarlos, de operar uniones sin por ello adecuarse a una jerarquía. Nuestros vestidos son complejos, irresueltos en el estilo, torcidos por elementos impropios. Son estos desbordamientos en todos los géneros —disposiciones inasignables a ningún estilo— los que hacen del trabajo de memoria una verdadera reinvención. Cuando nosotros vestimos estos trajes, cuya diversidad infinita suple cualquier coherencia uniforme y apremiante, nuestra existencia plebeya deja de ser la de un dominado para adquirir una significación nueva. Su variedad inagotable, indiferente a cualquier lógica ordenada, desbarata la propensión a jerarquizar y por ende a tomar algo por absolutamente serio: la disolución recurrente de toda forma de coherencia requiere incesantemente del reír.

El tiempo de la modernidad no es, pues, de segundo orden sino cuando se lamenta del desmoronamiento de la trascendencia que advierte en él. En cambio, desde que deja de preocuparse de la verdad ausente, este desmoronamiento surge

⁷ Más todavía, según la célebre interpretación de Maquiavelo, la política procede de la lucha de los dominados —los plebeyos— contra los dominantes —los patricios. Aquí, Nietzsche indudablemente hace entrar en juego a Maquiavelo.

precisamente como una oportunidad de tener acceso a las posibilidades infinitas que ocultan los pliegues y repliegues de las épocas pasadas. Cuando afirmamos esta condición como la condición común, nosotros, los "plebeyos muy feos", nos convertimos en lo que somos: héroes "sin-orden", sin pertenencia precisa y sin sujeción determinada.

Ahora bien, lo que acaba de ser así descrito, tanto el límite impuesto al establecimiento de un orden como su modo abigarrado de representación, es simplemente la ruptura de la historicidad democrática, o, para volverlo a decir en los términos de Jacques Rancière, "la dispersión de los atributos de la lógica de la soberanía y de las lógicas de la subordinación, la diferencia indefinida entre el hombre y el ciudadano, la posibilidad de cualquier ser parlante o de cualquier colección aleatoria de hablantes de ser, de algún modo, sujetos de la historia".⁸

De una cierta manera, y en ciertos lugares de su obra, Nietzsche no dice otra cosa de quienes proclaman la democratización. Pero la manera, desde luego, no es indiferente. Este maestro en el arte de decir mejor en algunas frases lo que otros no dicen en todo un libro se vale del "héroe plebeyo" para expresar toda la ambivalencia que experimenta respecto de la democracia y de su reivindicación de igualdad.

Nietzsche está consciente de que la indiferencia respecto de cualquier jerarquía —la igualdad— es necesaria para el surgimiento de los equívocos de la diferencia. Si describe la existencia plebeya, despojada de su estilo propio, como rasgo heroico de la modernidad, es porque presiente que sólo la igual indiferencia respecto de todo orden permite afirmar todos los accidentes de la diferencia. Este presentimiento no tiene nada de anecdótico en su reflexión: todos sus desarrollos concernientes a la falta de un estilo propio de la modernidad afirman esta irregularidad como el recurso mismo de la suplencia heroica.

Pero, a pesar de esto, Nietzsche de hecho no dejará jamás de creer que esta pluralidad indistinta, cuyo desorden engendra continuamente nuevas diferencias, está de hecho destinada a dar forma a una nueva ficción —el gran estilo—, una totalidad orgánica capaz de sublimar el estado indeciso y aleatorio de la

⁸ Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Seuil, París, 1992, p. 198.

existencia colectiva. Su alegorización heroica del plebeyo es eminentemente contradictoria. El filósofo saluda la venida del mestizo europeo y afirma su libertad nueva —una potencia de diferenciación infinita e intrínsecamente internacional— al mismo tiempo que imagina la extenuación y la aniquilación de esta potencia en una figuración aristocrática del pueblo.

Este desdoblamiento aporético es el que organiza su comprensión del movimiento democrático: este último puede interpretarse como el viaje que hace Alicia al otro lado del espejo —*A través del espejo*—, en el sentido en que la lógica misma de la enunciación se vuelve contra lo que ésta dice. Estos cambios totales que invierten el derecho y el revés, la izquierda y la derecha, disgregan el tópico mismo de las oposiciones conve-nidas sobre la cuestión democrática y obligan a remirar una vez más los meandros de la reflexión nietzscheana a propósito del igualitarismo.

EL PROCESO DEMOCRÁTICO: UNA LIBERTAD INÉDITA,
UN NUEVO TIPO DE ESCLAVITUD

La interpretación emprendida aquí busca restituir toda la complejidad de la reflexión nietzscheana concerniente al movimiento democrático. Porque toda interpretación que categoriza su proceso según una lógica dicotómica —oponiendo la masa de los débiles y las excepciones, la diferencia aristocrática y la uniformación democrática— reduce el pensamiento de Nietzsche a sólo una reconducción de la división moral entre bien y mal.

Tal análisis no alcanza a ver lo que constituye el impulso del pensamiento nietzscheano, a saber, que trata justamente de producir una crítica de esta división. Nietzsche no predica tal o cual valor, explora la dinámica de su transmutación. Es necesario cuidarse de entender su pensamiento como una pura apología de la fuerza. Porque si se quiere honrar la complejidad de su proceder, es necesario entonces preguntarse lo que recubre esta noción.

Nietzsche concibe la relación entre la muerte de Dios y el proceso democrático como en pleno desarrollo en el espacio

européo. Su crítica de este movimiento toma en cuenta esta dimensión. Jamás se vale de la prevalencia de lo nacional contra la dimensión internacional de este movimiento. En *Más allá del bien y del mal*, cuando se trata explícitamente del movimiento democrático europeo, todas las reivindicaciones nacionales contra él son enumeradas a modo de regresiones:

Ya se denomine “civilización” o “humanización” o “progreso” lo que ahora se tiene por marca distintiva de los europeos; o bien que, recurriendo a un término político que no implique ni alabanza ni censura, se denomine simplemente a esta evolución el movimiento *democrático* de Europa, detrás de los fenómenos morales y políticos expresados por estas fórmulas está desarrollándose un inmenso proceso *fisiológico* que no deja de ganar en amplitud: los europeos se asemejan cada vez más, se liberan cada vez más de las condiciones que hacen surgir razas ligadas al clima y a las clases sociales, se liberan crecientemente de todo medio *determinado*, generador de necesidades idénticas, para el alma y para el cuerpo, a lo largo de los siglos; ellos dan nacimiento paulatinamente a un tipo de humanidad esencialmente supranacional y nómada la cual, hablando fisiológicamente, posee, al más alto grado y como un rasgo distintivo, el don de adaptarse. Este proceso de *uropeización*, cuyo ritmo será quizá retardado por importantes regresiones, pero que tal vez por ello crezca en violencia y en profundidad —las furiosas acometidas de “sentimiento nacional” que privan aún forman parte de estas regresiones, lo mismo que el anarquismo—, este proceso desembocará verdaderamente en resultados que sus ingenuos promotores y panegiristas, los apóstoles de las “ideas modernas”, estaban muy lejos de esperar.⁹

Para Nietzsche, la “uropeidad” del movimiento democrático denomina su dimensión supranacional y nómada antes que su localización en una región particular del mundo. El movimiento político que es la democratización no podría estar circunscrito a la figura soberana de una identidad o al *pathos* de un “sentimiento nacional”: es intrínsecamente internacional. El empuje impetuoso de tales tentativas (en cuyas filas cuenta Nietzsche a la ópera wagneriana) no es sino una “regresión” pasajera, condenada al fracaso.

⁹ *Más allá del bien y del mal*, pp. 161-162.

Estas regresiones expresan la voluntad de colmar el desmoronamiento de la trascendencia por una *figura de verdad* que ni siquiera tiene en su favor ser ya históricamente evidente como podían serlo aún las que estructuraban el horizonte de una época. Al ser sacudida la creencia en una verdad plena, estos movimientos nacionales están obligados a producir su ficción y decretar su univocidad, incluso de imponerla por la fuerza. Este diagnóstico a propósito del resurgimiento de lo nacional, emitido en 1886, tiene un carácter extrañamente premonitorio: las grandes regresiones previstas por este filósofo remiten a las convulsiones nacionalistas del siglo siguiente.

De estos señalamientos de Nietzsche concernientes al sentimiento nacional, se puede extrapolar por completo una reflexión sobre cualquier figura que quiera rechazar el proceso democrático. En efecto, el "sentimiento nacional" no es sino una forma entre otras de lo que pretende ser indubitable y orgánico. Ahora bien, por su simple despliegue, sin prejuzgar aún las opiniones que se remiten a ella, la multiplicidad democrática desmiente siempre la univocidad propia de lo nacional. La nación moderna no posee jamás la evidencia en la que se apoya; no puede prevalecerse de ser homogénea como no violenta los procesos más diversos que la atraviesan. Su pretensión de ser una comunidad de sangre, de suelo o aun simplemente de interés no puede coexistir con la disparidad con la que, empero, se halla mezclada. La interpretación del pasaje citado hace patente que lejos de querer construir una antítesis que fuese opuesta a un régimen democrático, Nietzsche intenta por lo contrario concebir el enmarañamiento de lo "supranacional" y del devenir de la democracia.

Además, el texto sitúa el movimiento democrático en el espacio infinito del mundo a través de un análisis de su modo de representación. En efecto, la disolución radical de toda permanencia en un mundo "desenjaezado"¹⁰ de todo sistema de representación estable obliga a reconsiderar radicalmente la lógica de la semejanza que anima a su dinámica. Nietzsche sostiene que los europeos comienzan a parecerse cada vez más en la medida en que "se liberan crecientemente de todo medio

¹⁰ La expresión es de Nietzsche.

determinado". Ellos no se asemejan, pues, en primer lugar más que por virtud de esto: la disolución de todo lo que hace las veces de estados e identidades fijas los vuelve a todos igualmente indefinidos, los inscribe en una existencia que no está ya determinada *a priori*.

[...] ese sentido histórico del que nosotros los europeos nos enorgullecemos como de nuestro carácter específico lo ha traído a nosotros la fascinante y loca semibarbarie en que la confusión democrática de clases y de razas precipitó a Europa. Ha sido necesario esperar al siglo xix para ver surgir este sentido nuevo, este sexto sentido. Siguiendo a esta mezclanza, el pasado de cada forma y de cada género de vida, el pasado de civilizaciones que están yuxtapuestas o sobrepuestas, confluyen en nosotros "almas modernas"; nuestros instintos corren en lo sucesivo por todas partes hacia atrás, nosotros mismos nos convertimos en una especie de caos; finalmente, como hemos dicho, el espíritu saca ventaja de tal situación. Por el hecho de la semibarbarie de nuestras aspiraciones, estamos abiertos por todas partes a accesos clandestinos, en una medida ignorada por los siglos de refinamiento; hemos accedido sobre todo al laberinto de las civilizaciones inacabadas y a todas las semibarbaries que han existido jamás sobre la tierra; de manera que, al no haber sido la mayor parte de la civilización humana sino una semibarbarie, el sentido histórico se confunde poco a poco con el sentido y el instinto de todas las cosas, el gusto y el apetito de todas las cosas: lo que revela así lo *plebeyo* de semejante sentido (*unvornehmer Sinn*).¹¹

Los europeos se parecen cada vez más en la exacta medida en que ellos se parecen cada vez menos a sí mismos. Más radicalmente aún, ellos se parecen entre sí precisamente cuando están inacabados y sin discriminación particular. Su semejanza no es lo que los somete a lo idéntico, sino al contrario, lo que los hace alcanzar la indeterminación que constituye su estar en conjunto, y que Nietzsche caracteriza como una semibarbarie. En estas nuevas condiciones, la determinación de la semejanza se transforma, deja de estar relacionada a un origen primero y tiende hacia un simulacro de barbarie, una barbarie que no está ya opuesta a la civilización sino que desplaza sus fronte-

¹¹ *Ibid.*, p. 141.

ras. Devenir semibárbaro es comprender el carácter inacabado de todas las civilizaciones, hacerlas, en fin, permeables a su exterior.

Existe una afinidad entre esta concepción nietzscheana y la de W. Benjamin, quien ve la época inaugurada por la primera guerra como la de una nueva especie de barbarie, la barbarie consistente en habérselas con poco, en arreglárselas sin las enseñanzas del pasado. Nietzsche considera a su época como poblada por seres que no se bastan a sí mismos sino que descubren sin cesar necesidades nuevas. En esta situación inédita, la "semejanza" más y más pronunciada de todos los europeos no se refiere, pues, a una identidad fija que le sea asignada: remite a la estructuración indecisa de la época en la cual viven y, por tanto, a su aptitud para la improvisación.

Ahora bien, esta improvisación no existe sino al ser afirmada. Así, la condición de posibilidad misma del movimiento democrático tiene una lógica intrínsecamente desdoblada. Propicia para el surgimiento de hombres de excepción, capaces de una versatilidad que supere todo lo que sea anterior, esta dinámica está también dedicada —al mismo tiempo— a producir hombres uniformes y mediocres, aquellos mismos que se sus-traen al riesgo de inventar su vida:

Las condiciones nuevas que, en términos generales, propiciarán la aparición de hombres parecidos y parecidamente mediocres —hombres gregarios, útiles, laboriosos, diversamente utilizables y diestros— son eminentemente idóneas para dar nacimiento a hombres de excepción del género más peligroso y más seductor. En efecto, mientras que aquel poder de adaptación que afronta circunstancias incesantemente cambiantes y que entra en acción a cada generación, casi cada diez años, no permite ya al tipo humano afirmarse *con fuerza*; mientras que los europeos futuros ofrecerán probablemente en conjunto la apariencia de obreros buenos para todo, charlatanes, débiles de voluntad y utilizables para todo fin, que tienen necesidad de un patrón, de un jefe como su patrón cotidiano; en pocas palabras, mientras que la democratización de Europa engendrará un tipo de hombres preparados para la *esclavitud* en el sentido más refinado del término, el hombre *fuerte*, que representa el caso aislado y excepcional, no deberá cejar en ser más fuerte y mejor dotado que lo haya sido jamás, y esto gracias a una

educación sin prejuicios, gracias a la prodigiosa diversidad de su experiencia, de sus talentos y de sus máscaras.¹²

Nietzsche no asimila el movimiento democrático a la nivelación uniformante. Los nuevos hombres fuertes no son convocados contra el movimiento democrático, puesto que los describe como una emanación de este último. Si la oposición entre la masa y las raras excepciones es un efecto subsecuente a la aparición de este movimiento, la potencia de este último excede sin embargo radicalmente a esta polarización dicotómica. Semejante oposición es del orden del estado de hecho —de lo que se llama el régimen democrático— mientras que el movimiento democrático se debe a una exigencia en devenir, y Nietzsche, menos que nadie, podría confundir estado y devenir. Es necesario por ende interpretar como ligadas las dos vertientes de este devenir: el surgimiento de una nueva esclavitud refinada, y la de los hombres de excepción de un género nuevo.

¿Cómo se manifiestan los hombres de excepción surgidos del movimiento democrático? Antes hemos visto que en una representación liberada de la trascendencia, se produce una escisión entre forma y significación. Una cosa o una forma no tienen significación propia, esta última depende siempre de su contexto: la transferencia alegórica los descontextualiza y los reinscribe en otras constelaciones. Las cosas llevan su significación como una máscara que son libres de cambiar por otra, y lo mismo ocurre con la identidad de los seres. Tomando en cuenta esta nueva lógica de la representación, Nietzsche describe a los “fuertes” como aquéllos a los que la liberación de cualquier asignación propia —“la liberación de todo medio determinado, generador de necesidades idénticas, para el alma y para el cuerpo”— vuelve maestros en este arte de la máscara. El arte de ejercer una “prodigiosa diversidad” de talentos corresponde a la nueva división interna de la comunidad. Se llaman fuertes aquellos que dan pruebas de flexibilidad, deslizándose por turnos en las situaciones y los trajes cuyos gestos reinventan, transformándose a merced de las circunstancias.

¹² *Ibid.*, p. 162. (Traducción modificada.)

Si uno se contenta primeramente con analizar sin manifestar juicio, la fuerza en cuestión aparece como una energía sinuosa, sin figura determinada, que compete antes al *propósito* que a la voluntad. Al multiplicar los equívocos antes que imponerles un poder, los "fuertes" se parecen extrañamente a quienes suele oponérseles: astutos, invisibles, versátiles, su heroísmo de la fuerza produce efectos de cambio imperceptibles en términos de poder o de conquista. Los hombres de excepción son artistas del simulacro en el sentido estrictamente nietzscheano del término: ellos afirman las diferencias que recobran la aparente identidad de las cosas, cambian de perspectiva, abren pasajes que anteriormente parecían imposibles.

La fuerza nueva que se trata de afirmar está, pues, estrechamente vinculada al proceso europeo de democratización. Nietzsche intenta discernir el motor enigmático de un movimiento que engendra tanto raras excepciones como una masa uniforme. Su búsqueda se interesa en las ambivalencias de su dinámica, en lo que tiene de imperceptible. De allí las dudas y regresiones incesantes de su análisis: éste es propiamente laberíntico. Porque si Nietzsche bien dice que el movimiento democrático es propicio para un nuevo ejercicio de la libertad, dice también que da lugar a una nueva forma de servidumbre, a una "*esclavitud* en el sentido más refinado del término". Lo que Nietzsche expresa a propósito del movimiento democrático, las posibilidades incrementadas de libertad, pero igualmente la esclavitud, la "necesidad" de patrón, la palabrería y la debilidad, todo esto tiene primeramente un valor descriptivo que exige ser desplegado y analizado.

Así, en lugar de apresurarnos a atribuir a Nietzsche su descripción de las tendencias prohibitivas del proceso como si reflejaran *sus* opiniones sobre la cuestión, es necesario arrojar luz sobre sus consideraciones tanto diversas como contradictorias. En lugar de adelantarse a creer que Nietzsche, con su aguda conciencia de la historicidad del hombre, puede hablar de la "*necesidad* de un patrón", cual si se tratara de una verdad de la condición humana, es necesario al menos introducir un momento de vacilación antes de juzgarlo sobre este punto. Para un genealogista como Nietzsche, hablar de la nueva necesidad de un patrón que suscite la disolución de los estados

participa del esfuerzo de separar la especificidad histórica de la *servidumbre voluntaria* propia de la era democrática, su "esclavitud refinada".¹³

En todos los casos, en este filósofo no hay que confundir jamás el valor de diagnóstico que tienen sus reflexiones con un juicio de valor moral. Para comprender la servidumbre voluntaria de estos europeos que se dejan utilizar para todos los fines, es necesario mostrar cómo esta sujeción es muestra de la nueva situación inducida por el movimiento democrático.

EL NUEVO TIPO DE LA ESCLAVITUD "REFINADA" DE NUESTRA ÉPOCA:
UN DIAGNÓSTICO

El movimiento democrático no hace más que instaurar la división de lo común; la disolución de los antiguos estados no sólo legitima la diferenciación, libera también una dinámica que obstaculiza el orden de los estados: el de la ciencia misma pero, sobre todo, unidos, el de la acumulación del capital y de la perpetua transformación de la técnica.¹⁴

La declaraciones de Nietzsche a propósito de la nueva esclavitud que suscita el proceso de democratización en Europa primeramente no hacen más que designar la alienación que acompaña estas transformaciones. La polémica nietzscheana contra la democracia tiene, como todas las polémicas, un alcance crítico en el sentido genealógico del término. Al tomarla en contra del igualitarismo, Nietzsche se esfuerza por desvincular la estructura particular de creencia que genera la intrincación compleja entre el régimen democrático y la expansión capitalista. Su descripción de la "esclavitud refinada" a la que nosotros, hombres de la era democrática, tendemos a someternos, es un examen de la condición física y del estado del espíritu en el cual nos introduce la proletarianización.

¹³ En lo que sigue, nos proponemos realizar una interpretación de esta esclavitud a partir del concepto de alienación de Karl Marx. También podríamos haber partido de la reflexión de Alexis de Tocqueville sobre la nivelación en *La democracia en América*.

¹⁴ Claude Lefort advierte bien que aunque el capitalismo no es una invención de la democracia, ésta permite su expansión.

Para semejante enfoque, la fórmula, ya citada antes, según la cual los trabajadores adaptables a todos los cambios, utilizables para todos los fines, "tienen *necesidad* de un patrón, como de su pan cotidiano", debe ser comprendida de manera literal. Al mencionar así al pan cotidiano como dueño al cual, en lo sucesivo, la época nos esclaviza, Nietzsche expresa la intuición de que la misma necesidad física adquiere desde ahora una forma nueva. Nuestro pan cotidiano nos esclaviza a la obligación de vender nuestra fuerza de trabajo para vivir. De símbolo —el cuerpo de Cristo con el que comulgamos—, el pan se convierte en una imagen alegórica. Somos esclavos porque él nos remite a la obligación salarial como el único medio de conservación de sí mismo. Quienes tienen necesidad de un dueño como de su pan cotidiano son los proletarios.

Pero, ¿qué constituye la especificidad de esta obligación salarial con relación a la que nos impone el recurso a un absoluto? ¿En qué difiere la ley del mercado de cualquier representación trascendente de la ley? Primeramente, en que se impone como un orden ajeno a cualquier verdad, como una "segunda naturaleza".¹⁵ La ley del mercado ya no se manifiesta más como una ley simbólica, sino como una ley de pura necesidad. Puesto que remite a una positividad que es tan implacable como irrazonable y sobre la cual los hombres no tienen ningún ascendiente,¹⁶ esta nueva necesidad parece poseer una naturalidad por oposición a una verdad.

¿A qué estamos esclavizados? A los caprichos del empleo que varía según el comportamiento de la Bolsa. Los imperativos metafísicos están liquidados y nos han dejado en un mundo donde la única ley despiadada es la ley física de nuestra subsistencia individual. Ya no hay más metafísica, y una física

¹⁵ Al hablar de "segunda naturaleza", Karl Marx subraya la deformación de perspectiva por la cual las relaciones de producción capitalistas, las relaciones sociales históricas y políticas aparecen a los hombres como leyes económicas "naturales", no históricas o al menos como capaces de imponerse independientemente de cualquier relación de los hombres entre sí. La segunda naturaleza es la "ilusión óptica" según la cual las relaciones de producción de los hombres entre sí se manifiestan ante ellos como relaciones entre las cosas.

¹⁶ A este respecto, véase la reflexión de Karl Marx sobre el carácter de fetiche de la mercancía, en Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, vol. I, Dietz Verlag, Berlín, 1980.

tal no tiene nada de incompleto, de compartido, de diverso, no es sino ley locamente matemática del mercado. El patrón es la ley económica al mismo tiempo unívoca y opaca, calculable e irracional. No se trata de un estado de hecho que cobre forma en una ley que simbolice lo verdadero, sino la ley de la arbitrariedad misma, en toda su brutalidad. La física reducida al cálculo mercantil es sinónimo de una existencia reducida nada más que a una subsistencia.

Es esto lo que distingue el “refinamiento” de la esclavitud que produce esta condición: los hombres para quienes esta condición histórica se ha convertido efectivamente en una segunda naturaleza tienen la impresión que lo que más les hace falta es la creencia misma. Porque a pesar de las referencias al Dios-mercantil o al Dios-consumo, la ley del mercado no llega realmente a tener lugar en absoluto. Es sorprendente que a pesar de todos los esfuerzos piadosos por una cierta comunicación, muy pocas personas lleguen a creer que la acumulación del capital —rebautizado “libre empresa”— pueda verdaderamente ser la razón última de la humanidad. Asimismo, la creencia en el progreso como verdad de la historia es, desde su aparición, una idea de convenio, cuya autoridad será insistentemente impugnada y que debe auxiliarse con todos los ardidés dialécticos de la razón, y sin embargo nunca llegar a convencer en verdad.

La ley del mercado produce antes bien una lamentación por la pérdida de toda creencia viable. “En nuestro mundo mercantil y sin valor, el dinero todo lo envilece, reduce el sentimiento al cálculo, la venalidad material entorpece la persecución de ideales espirituales, nos hace olvidar nuestra humanidad, etc.”, así prosiguen los discursos. El que sucumbe a esta nueva esclavitud y a su refinamiento específico oscila constantemente entre una vida vedada de pensamiento —la subsistencia— y la adhesión a una cultura en la cual aún tiene dificultad en creer, a tal punto su “espiritualidad” le parece exangüe y redundante.

Siguiendo la interpretación planteada aquí, el refinamiento de la esclavitud moderna no designaría tanto la violencia concreta de la obligación económica —aun si es bueno recordar que ésta, lo mismo en el siglo XIX como hoy día, sigue siendo inaudita— cuanto la aparición de una forma disminuida de

creencia. Se trata de una creencia vacía, debilitada porque está disociada de la obligación, ornamental porque está liberada de cualquier experiencia concreta del mundo. No se "cree" en la lógica económica de la vida que se lleva, es una realidad sufrida como pura obligación. En cambio, las ideas en las que se "cree" no son sino un mal sucedáneo, *ersatz* falaz de una forma de experiencia y de transmisión que no tienen lugar.

En palabras de W. Benjamin, escritas en 1933:

Y el reverso mismo de esta pauperización [en experiencia] es la opresora riqueza de ideas que ha soliviantado a la gente —o que más bien se ha abatido sobre ella— con la resurrección (*Wiederbelebung*) de la astrología y de la "sabiduría del yoga", de la *Christian Science* y la quiromancia, del vegetarianismo y la gnosis, de la escolástica y el espiritismo. Porque no se trata aquí de un verdadero retorno a la vida (*Wiederbelebung*), sino de una galvanización.¹⁷

La experiencia se ha convertido a su vez en una mercancía. Quienes se pliegan en todo momento y ocasión a la ley del dinero y al cálculo social creen en el Hombre y le consagran un óbolo humanitario y una lágrima *kitsch*. Quienes juegan a la Bolsa mediante el cálculo de probabilidades y una ingeniosidad informática pasmosa consultan sin embargo a un astrólogo: "Uno nunca sabe".

Esta creencia específicamente moderna se estructura de manera diferente de aquélla, absoluta, en que la obligación coincide con la autoridad simbólica de lo verdadero. En nuestro mundo, es en alguna medida la invocación perpetua de la creencia la que sustituye a su evidencia. Esta creencia debilitada, que se mantiene más allá del reino simbólico de una autoridad históricamente determinante, exige ser interpretada.

Hoy día, la *doxa* proclama el derecho de cada quien a su propia verdad, lo que desde el punto de vista de la estructura del absoluto es evidentemente una *contradictio in adjecto*. Pero la fórmula tiene valor de síntoma: señala una reivindicación de existencia al mismo tiempo que pone obstáculos a los conflictos y alteraciones que podrían articular ésta.

¹⁷ Walter Benjamin, "Expérience et pauvreté", trad. Philippe Beck y Bernard Stiegler, en *Poésie*, núm. 51, 1989, pp. 71-75. (Traducción modificada.)

Haciendo oscilar a quienes la predicán entre la adhesión a una intención significativa vacía —que es ella misma consumida como mercancía— y una materialidad reducida a su valor económico, esta creencia debilitada produce una estasis en el equilibrio incierto. Este último puede ser interpretado como la cifra de una incógnita a la que se trata de comunicar su *élan*. La puesta en movimiento de esta dinámica bastaría para romper la oscilación estática entre dos polos de la misma alienación y para dar nuevo y libre impulso a la existencia más allá del proyecto de acumulación, hacia la búsqueda aventurera de lo que subvierte y excede semejante fin.

Para encontrar este punto de desenlace en que bascula la lógica de esta creencia debilitada, hace falta sobre todo nunca perder de vista la complejidad del análisis nietzscheano. Nietzsche concibe la forma de creencia nueva que engendra el proceso democrático —una creencia sin autoridad— como rigurosamente indisociable de la posibilidad nueva que también surge en el movimiento democrático, la de experimentar la indeterminación y la reinvencción perpetua de lo común. La interpretación aquí propuesta parte del nudo en el cual una alienación nueva de la creencia se articula con una posibilidad también nueva, a saber: la experiencia de la libertad como la ley misma de lo común. Es analizando cómo esta creencia tiende a obstaculizar a semejante experiencia, a impedirla, como será posible precisar lo que tiene de específica.

La esclavitud a esta nueva forma de creencia es tanto más sutil cuando que no es necesariamente vivida como violencia. Quien la sufre percibe que el orden establecido es democrático por cuanto puede apoyarse sobre su libertad; él conoce sus derechos. Y está consciente de que el orden está obligado a garantizar esta libertad, la cual es también una libertad de debate, pero no obstante continúa persuadido de que esta libertad encuentra ella misma su límite en el orden de la necesidad. Esta última no depende del conflicto, toda vez que es del orden de una realidad *en sí misma* que determina lo común, de manera por cierto puramente arbitraria —sin razón alguna—, pero objetiva.

Por esto, es posible decir que lo que impide a un espíritu tener acceso a la libertad como ley misma de lo común, es

antes bien una falta de incredulidad que la plenitud de una creencia absoluta. Falta de incredulidad: su esclavitud descansa sobre una percepción deficiente de la libertad antes que sobre la fidelidad a una verdad. Su percepción de la libertad carece precisamente de lo que trata de legitimar, a saber: la posibilidad de poner en juego todas las determinaciones de la existencia colectiva, incluidas las que parecían irrevocables. Ahora bien, en la medida en que un espíritu considera que, para la gran mayoría, la vida colectiva no depende ni de los hombres ni de su interrelaciones —y sobre todo no de él—, no siente la exigencia de reinventar el ser-conjunto.

Su participación en la libertad democrática se halla en cierta medida obstaculizada por una supervivencia fantasmal de la creencia. Pereza del pensamiento, evitación de conflictos, falta de insolencia: otras tantas fórmulas que designan el confort de una existencia que se limita desde antes de haber osado desperdiciarse, que se resigna al estado de hecho sin permitirse siquiera cuestionarlo. El espíritu así esclavizado no tiene nada de sustancial, sino que se mantiene en su persuasión de que la libertad está limitada por una necesidad puramente objetiva que rige lo colectivo: las leyes económicas y las de la evolución técnica, incluso la arbitrariedad de un estado cuyas leyes y reglamentos no sirven sino para acrecentar su propio poder, que petrifican la existencia colectiva, la burocratizan. La lógica de semejante servidumbre consiste en concebir, de entrada, la libertad como un remanente de libertad: no somos libres sino cuando esta necesidad irrevocable no interviene. Semejante comprensión de la libertad es deficiente porque amputa a esta última su derecho de inspección de lo colectivo: es, como dice la *doxa*, una "libertad privada".

Este espíritu está esclavizado porque cree que las libertades democráticas no son derechos inicialmente políticos, derechos constitutivamente inscritos en el elemento de lo común, sino un derecho puramente individual, o, como se dice hoy día, un derecho inalienable del "Hombre". Esta servidumbre voluntaria es particularmente refinada en cuanto tiene relación con la concepción misma de la libertad humana: en lugar de que un hombre experimente la política —la perpetua puesta en pugna colectiva del ser-conjunto— como el lugar mismo en que se

ejercen su derecho y su libertad, él cree que la política —el estado de derecho ya existente— debe garantizar los derechos individuales de la libertad.

La noción de un retorno al estado de naturaleza como estado de la humanidad era una base ideal para exigir una libertad de la sociedad que no es una libertad para algo. Era la base ideal para apelar contra la sociedad a algo indefinido e indefinible, un santuario último del individuo como individuo, sin redención y sin justificación. Era precisamente lo que la libertad empezó a significar entonces para un gran número de personas.¹⁸

La falta de incredulidad característica de esta forma de esclavitud se impone como creencia desde el momento en que a la práctica arriesgada de la libertad viene a sustituirla una cierta idea de la libertad: la idea de que la libertad igual de todos los hombres remite a una esencia idéntica de su *naturaleza* de ser racional y que es esta igualdad la que se realiza en el orden democrático.

Todo individuo tiene el mismo derecho inalienable de tener su propia conciencia moral: he aquí una creencia específicamente *moderna* concerniente a la libertad. Esta creencia descansa en la oposición entre una libertad condenada a permanecer eternamente en el estado interior de la *libertad de conciencia* y un mundo irrevocable y *objetivamente* arbitrario. El espíritu sigue siendo creyente porque “instaura [el derecho] en el santuario de la moral, un santuario que cada individuo lleva en sí mismo”.¹⁹

Evidentemente, esta interpretación es afectada por la distancia de un siglo que la separa del texto nietzscheano, y la aclara a la luz de lo que ha ocurrido, de lo que ocurre ahora. Pero se trata de hacer resaltar una dimensión intempestiva de los textos de Nietzsche, dimensión muy frecuentemente escamoteada en las críticas que condenan en bloque su antidemocratismo. ¿No es posible abrir sobre este punto un espacio de

¹⁸ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953, p. 33.

¹⁹ Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Fayard, París, 1981, p. 49. Somos nosotros quienes hablamos de espíritu creyente, Claude Lefort habla del liberal de izquierda no comunista.

vacilación antes que echar mano inmediatamente de la virulencia antidemocrática de las palabras de Nietzsche? Para hacer honor a la intención de quien fuera indudablemente uno de los más grandes y consumados polemistas del siglo XIX, es necesario tener el valor de explorar la fuerza crítica y diagnóstica de las diatribas feroces y mordaces en contra de la "doctrina de la igualdad".

En Nietzsche, el arte de la polémica es la forma misma de la *Aufklärung* crítica que él practica. Si se deja de tomarla en cuenta, ocultando esta dimensión de su texto para no retener más que los contenidos de los enunciados, se tiende a reducir el antidemocratismo nietzscheano a la calidad de una opinión muy difundida en su época, y cuyo texto no habría sido sino una de sus expresiones.

El análisis emprendido aquí busca por lo contrario separar la formulación singularmente nietzscheana de los problemas nuevos que surgen con el advenimiento de la democracia. Con este fin, debe especular sobre lo que puede haber de intempestivo en estos señalamientos a propósito de la nueva servidumbre voluntaria que provoca el movimiento democrático.²⁰ Así, lo que su texto tiene de tristemente "tempestuoso", "muy tempestuoso" no podría ser el punto de partida de la interpretación planteada aquí; este aspecto puede, a lo sumo, ser su límite. En consecuencia, se trata de preguntar cómo la polémica nietzscheana concurre a desmitificar una cierta *idea* de la democracia, antes que catalogarla en seguida como un antidemocratismo aristocrático.²¹

²⁰ La obra de Nietzsche es ejemplar por cuanto da muy poco que pensar si se le ve por sus contenidos. Nietzsche practica tanto la narración y la retórica como la demostración, él es el filósofo por excelencia que ha revuelto la asimilación de la racionalidad filosófica con la demostración tética. Es éste precisamente el desafío que plantea al lector: abandonad vuestros prejuicios bajo la forma del *logos* filosófico, o no me leáis; es ésta la divisa de Nietzsche.

²¹ Que la reflexión crítica de Nietzsche se tome en serio, al menos para refutarla, esto es por lo demás totalmente reconocido por quienes tienen la intención de combatir el antidemocratismo explicando por qué, según ellos, no son nietzscheanos.

UNA PIEZA FALTANTE: LA GENEALOGÍA DEL "IGUALITARISMO
DEMOCRÁTICO"

En su crítica de la doctrina de la igualdad que sobreviene con la era democrática, Nietzsche inicia una búsqueda genealógica sobre el modo de recubrir de las diferencias propia de esta nueva alienación que es la fe igualitaria. ¿Qué inculca el igualitarismo y por qué logra tan fácilmente la unanimidad en un mundo que descansa de manera tan patente y consensual sobre una lógica del rango: rango económico, rango social, rango de poder, rango de pertenencia? ¿Cómo la uniformación va a la par de esta lógica de rango? La pregunta vale por lo menos la pena de ser planteada. Porque esta unanimidad que fustiga Nietzsche a finales del siglo XIX, adquiere vigencia en los discursos más actuales bajo la forma de una nueva celebración: la de una conciencia ciudadana cuya abstracción corresponde a asumir de manera negativa todas las diferencias.

Sin embargo, las más veces, Nietzsche se limita a registrar la congruencia de la nivelación igualitaria y del régimen democrático. No prolonga más su investigación hacia la transformación que sufre la lógica de lo Mismo mediante un retomar consecuente de la cuestión de la emancipación misma. Ahora bien, esta falta lo lleva a hacer hincapié en la única potencia de diferenciación que no debe nada a la jerarquía, a saber, la potencia liberadora del movimiento democrático.

Aun cuando no las confunde, su reflexión sobre el heroísmo no se apoya en la distinción entre régimen y movimiento democrático, sino que especula sobre el aristocratismo contra la nivelación. Todo transcurre como si truncara su propio juego, privando a su concepción del heroísmo de su triunfo más temible, la exigencia de libertad. Y como el propio Nietzsche enseña, quien no juega esta carta cae inevitablemente en la creencia. Esto no deja de sucederle: cae en la creencia en un orden que sería superior a la democracia, el orden aristocrático.

La interpretación que sigue intenta esclarecer las posibilidades malogradas de afirmar heroicamente la diferencia, y esto sin recurrir a ninguna jerarquía. Se trata de volver manifiestos los recursos heroicos de una libertad democrática capaz de

disolver la uniformación que invade al mundo moderno. Esta reunión, una investigación en búsqueda de un elemento inhihido, es una tentativa fragmentaria: reconstruye en alguna medida una pieza faltante en el rompecabezas nietzscheano. Por ello, este desarrollo va en contra de todo comentario. Esta interpretación concede toda su atención a las lagunas que son frecuentes en el texto y la reflexión nietzscheana.

El advenimiento de la modernidad democrática suscita una proliferación casi inextinguible de la nostalgia. En lugar de que el desmoronamiento de la trascendencia sea sentido como el comienzo de algo inédito, es experimentado como una afrenta. La percepción deficiente de la libertad tiene por forma la reconducción perpetua de la lamentación por la ausencia de sentido del mundo. Según este prejuicio de la pesadumbre perpetua, es el cambio mismo el culpable de todos los males, simplemente porque es muestra del tránsito y no de la estabilidad. La obsesión nostálgica testimonia una incapacidad de decir ¡Sí! a la existencia común en toda su fragilidad inédita. De cara a esta incapacidad, la cuestión que se plantea es la de saber cómo disolver esta forma de negación debilitada, más próxima a la apatía que a la adhesión.

Pero conviene desconfiar. Por mucho que sobreviva esta creencia en el elemento de la lamentación y de la extenuación, no es por ello menos temible: los nostálgicos defienden paso a paso lo que ya fue en contra de lo que podría ser. Su tristeza se parece mucho a la execración. Buscan con obstinación extinguir la menor iniciativa que pudiera llevarnos fuera de los límites de lo conocido y por ende, forzosamente, según ellos, hacia algo peor todavía.

Ahora bien, esta nostalgia armoniza perfectamente con la idea de una igualdad confinada al santuario interior de una conciencia moral siempre idéntica a sí misma. Semejante idea tiene la ventaja de mantener la ficción de una igualdad que no debe nada a la historia, así como de una experiencia que nos cambia "interiormente" sin perturbar en nada el curso de las cosas.

Para una lógica nostálgica, la interioridad es el refugio por excelencia: permite apiadarse de uno mismo, de jugar al alma bella, y sobre todo de tomar la permanencia de su yo por

medida del mundo. Predicar la realidad individual como auténtica permite curiosas licencias, por ejemplo, la de condenar al mundo porque se obstina en no corresponder a la idea que uno se ha hecho de él.²² Sin embargo,

la relación con la experiencia [...] es una relación con la historia entera; la experiencia simplemente individual, que es el principio de la conciencia porque es lo que le está más próxima, es ella misma mediatizada por la experiencia más vasta de la humanidad histórica; si en lugar de ello esta última es mediata y si la experiencia propia de cada quien surge como lo inmediato, es porque la sociedad y la ideología individualista quieren así hacerlo creer.²³

Es la exigencia de romper con esta inmediatez la que hace muy pertinente la polémica contra la fe igualitaria. Ante todo, su ira va dirigida contra la creencia de que la igualdad es evidente. Ahora bien, sólo los que dejan de atenerse a la idea de una igualdad formal, realizada en el fuero interno de la conciencia individual, recobran la libertad de cuestionar la desigualdad efectiva del estado de hecho, así como el deseo de mezclarse activamente en los asuntos comunes.

Quienes asimilan para empezar las diatribas contra la "doctrina de la igualdad" con un alegato en favor de la aristocracia nos informan más sobre su propia necesidad de condenar a Nietzsche sin apelación, que sobre la fuerza polémica de sus imprecaciones contra el igualitarismo. Porque si esta discordia se formula en términos frecuentemente violentos y negativos —hay en ella un énfasis patético por lo menos sospechoso, que será interpretado a su tiempo—, no entraña menos un estrato afirmativo cuyo carácter liberador sería difícil negar.

La recusación de la creencia en una igualdad individual inalienable puede ser interpretada como un intento de honrar

²² El contraejemplo de esta actitud es el de Heiner Müller, quien no reconoce ninguna permanencia, ni la de su yo, ni la del mundo: "He tenido la oportunidad de ver el fin de la República de Weimar, el fin del Tercer Reich, el fin de la República Democrática Alemana. Desgraciadamente, estaré muerto antes de ver el fin de la República Federal Alemana", Heiner Müller, "Erinnerungen an einen Staat, Nachwort", en *Krieg ohne Schlacht*, Kiepenhauser und Witsch, Colonia, 1994, p. 366.

²³ Theodor W. Adorno, "L'essai comme forme", en *Notes sur la littérature*, trad. Sibylle Muller, Flammarion, París, 1984, p. 14.

la dimensión política de la igualdad. Las invectivas contra una igualdad supuestamente ya adquirida examinan el límite que afecta la percepción misma de la libertad y que impide la alteración de lo común. En la medida en que es crítica, la polémica contra la nivelación y la mediocridad intenta primeramente restituir toda la dificultad, pero también toda la dinámica de una libertad inasignable. La tempestad retórica contra la fe en la igualdad individual hace añicos la percepción mutilada de la libertad que reduce las relaciones de unos y otros a su evidencia ya dada.

Puesto que presenta nuestra igualdad como un valor propiamente individual para cada quien, el igualitarismo no pone en juego la diferencia entre la existencia concreta y la identidad ciudadana. Para semejante concepción, las lógicas de rango no contradicen en nada la igualdad formal realizada en el poder constituido del régimen democrático. Cuando es tomada en este sentido, la igualdad es en efecto y con mucha exactitud lo que contraría nuestra liberación, nuestro devenir-igual. Pues no nos sentimos iguales en derecho sino en la exacta medida en que la vida colectiva no constituye un problema para nosotros. En lugar de ejercitar nuestra libertad, de reinventarla, nosotros nos encerramos en la oposición entre las diferencias privadas y la igualdad formal.

Decir que la igualdad formal incita a abstenerse de ejercer la libertad de reinventar lo común no significa evidentemente que no existan del todo relaciones con los demás. Simplemente, estas relaciones permanecen privadas en la medida en que no experimentan nunca nuevas maneras de vivir, sino que tan sólo se conforman al ser-conjunto ya significado. Considerada en este sentido, la evidencia de las relaciones privadas se refiere a una invisibilidad de su parte pública. La implicación potencial de todas nuestras relaciones en la indeterminación múltiple de lo común es reprimida en provecho de la claridad de una separación estancada entre lo que compete a lo público y lo que compete a lo privado.

La genealogía de la creencia nueva que surge con la modernidad debe partir de la forma sumamente paradójica del movimiento democrático. Este último se constituye en un orden limitado, un orden que no puede pretender ya imponer su

coherencia al conjunto de lo común. Instaure una división entre la existencia colectiva y su deber-ser, entre lo privado y lo público, una división en y por la cual toda forma de relación es confrontada, de golpe, con la experiencia de su límite, con la posibilidad de su franqueamiento.

Pero esta misma división que hace imposible cualquier clausura de lo común, que somete constantemente a la reinvencción lo que el ser-conjunto quiere decir, que llama a todos y a nadie a la libertad, es además lo que tiende a sugerir la evidencia de una cierta demarcación entre lo público y lo privado, evidencia según la cual la libertad sería individual y lo común arbitrario. Esta evidencia es sin duda una de las fuentes del desinterés creciente por la política que puede comprobarse en las democracias.

Mientras un espíritu perciba lo común como el reino de la arbitrariedad, se refugia en esta *contradictio in adjecto* que consiste en confinarse en su libertad individual. Se atiene a una libertad amputada de su misma libertad, separada de la indeterminación colectiva que constituye su ley. Y así no ejerce ya su libertad, no le queda más que *realizar* su vida privada, conformarse con una de las diversas formas ya existentes que ésta puede tomar, de preferencia y evidentemente trepando los escalones de la jerarquía social. Se convierte en un engranaje de ésta.

Si siguiendo con esta interpretación, la servidumbre no designa solamente el trabajo alienado sino también la alienación de la práctica de la libertad, que reduce todas las actividades del hombre a poco menos que una función en el orden ya existente. Esta funcionalización no escatima, pues, ninguna práctica, ni siquiera la del pensamiento; las pone todas al servicio del mantenimiento del orden establecido.

Si se sigue el hilo de estas consideraciones, la polémica nietzscheana contra el igualitarismo puede ser entendida como una crítica, no de la igualdad *en sí*, sino de la positividad de una misma igualdad que no designa otra cosa que nuestra idéntica retracción de lo común, y por ende de la indeterminación plural en la que se experimenta la libertad. De este modo, es posible decir que la afirmación diferencial de la libertad supone efectivamente una disolución de la pretendida *naturalidad* de la igualdad de todos.

Mientras un hombre se crea en plena posesión de sus derechos, verá en su igualdad formal con los demás la cualidad tangible de su libertad y se sustraerá prácticamente a todo ejercicio de ésta. Es solamente allí donde percibe el orden establecido como arbitrariedad que pone en juego, no la defensa de su interés particular, sino su derecho de inspección relativo a lo común mismo. Al volver así a ejercer su libertad, sus derechos supuestamente *naturales* se convierten en lo que son, a saber, derechos políticos. De esta suerte, poner en duda la arbitrariedad del estado de hecho, como la posibilidad de una reinvencción de lo común conduce a una problematización de la desigualdad efectiva que encubre la idea de igualdad supuestamente adquirida y naturalmente inalienable.

LA CUESTIÓN OBRERA Y EL DILEMA DE NIETZSCHE

¿Cómo puede la reivindicación de igualdad liberarnos de la obligación normativa y uniformante que rige nuestras existencias, siendo que esta última se apoya en la “doctrina de la igualdad”? He aquí la pregunta paradójica que obligan a plantear estas extrapolaciones genealógicas. Es necesario por ende analizar cómo la diferencia heroica puede articularse con la igual indiferencia respecto de toda jerarquía, y cómo esta articulación puede dislocar el orden que se fundamenta en la igualdad así como en aquello en que instituye su poder.

Para producir esta distinción, que atraviesa la concepción misma de la igualdad, es necesario deshacer la dicotomía que opone una igualdad referida a lo idéntico y una diferencia referida a la desigualdad. En pocas palabras, es necesario afirmar el heroísmo que honra el carácter accidental de la diferencia contra la diferencia organizada propia de la jerarquía. Ahora bien, los espíritus no se liberan verdaderamente del orden de Lo Mismo sino cuando resurge la condición general de un mundo que es, en palabras de Nietzsche, “desde toda la eternidad, el caos, no por la falta de una necesidad, sino en el sentido de una falta de orden de estructura, de forma, de belleza, de sabiduría y cualesquiera que sean nuestras humanas categorías estéticas”.²⁴

²⁴ *La gaya ciencia*, p. 138. (Traducción modificada.)

Cualquier alteración de lo común pende de la dislocación del orden que obstruye el horizonte. Legitimar lo que viene: he aquí la tarea de los héroes modernos: articular el caos que aún llevan en ellos, “para poder meter en el mundo una estrella danzante”.²⁵

Todo su pensamiento sobre el caos da testimonio de ello: Nietzsche nunca asimiló simplemente la diferencia a la jerarquía. Esta última se le presenta ante todo como un problema y no como la solución. Pero cuando se halla confrontado a las luchas obreras y a sus reivindicaciones de igualdad, Nietzsche no ve allí más que una manifestación suplementaria de la uniformación desatada y no ve más allá. Su aversión a la doctrina de la igualdad lo vuelve ciego a la dinámica del movimiento obrero, y lo lleva a reconsiderar positivamente la jerarquía que, a sus ojos, posee al menos el mérito de producir una figura visible de la diferencia.

Omitiendo señalar la menor vacilación, se apresura a concluir que, de cara al maremoto obrero de lo idéntico, es necesario escoger la diferencia violenta de la desigualdad —un orden jerárquico—, con riesgo de llegar incluso a liquidar la experiencia de la libertad que se manifiesta en el desorden de las diferencias inasignables. El dilema en el que lo sume un movimiento de liberación animado por “héroes plebeyos” que se valen de la igualdad —el movimiento obrero— le parece que vuelve inevitable la necesidad de oponer la afirmación diferencial a la igualdad, escoger una en detrimento de la otra: la afirmación diferencial no puede ser sino antidemocrática, tal es la conclusión que frena su reflexión.

La cuestión obrera.— La estupidez, o más bien la degeneración del instinto, que es hoy la causa de *todas* las estupideces, surge del hecho mismo de que hay una cuestión obrera. Existen materias sobre las que *uno no se pregunta*: es el primer imperativo del instinto. —Yo no veo en absoluto lo que se quiere hacer con el obrero europeo, a partir del momento en que se ha hecho de él una cuestión. Él se encuentra en posición demasiado buena como para no hacer cada vez más preguntas siempre más exigentes. Después de todo tiene

²⁵ “Os lo digo: es necesario aún llevar en sí mismo un caos, para poder meter en el mundo una estrella danzante. Os lo digo: vosotros lleváis todavía en vosotros un caos.”

el número a su favor. [...] ¿Y qué se ha hecho? —Todo cuanto ha sido necesario para aniquilar lo que lo habría permitido [constituir en clase un tipo de hombre frugal, una especie de chino]: —se han destruido radicalmente, con una irreflexión irresponsable, los instintos gracias a los cuales es posible el trabajador como clase social, y posible *para él mismo*. Se ha hecho del obrero un conscripto capaz de llevar armas, se le ha dado el derecho de asociación, el derecho político al voto [...] ¿Puede sorprender que hoy en día el obrero sienta ya su condición como un estado de urgencia (o en términos de moral, como *injusta*)? Pero, de hecho, ¿qué es lo que se *quiere*? Es la pregunta que insisto en plantear: Si lo que se quiere es un fin, se necesita también querer los medios: si se quieren esclavos, se necesita ser tonto para brindarles una educación de señores.²⁶

Este párrafo no fustiga simplemente a los espíritus obtusos incapaces de darse cuenta de que conceder derechos a los obreros provoca el hecho de que los reclamen y que los ejerzan. Aquí Nietzsche no dirige tanto una mordaz carga polémica cuanto formula el dilema en el cual lo ha sumido su propia concepción. Porque si es “necesario ser tonto” para abrir la cuestión obrera, ¿no es el propio Nietzsche quien ha dado muestras de este atolondramiento? ¿Qué otra cosa ha hecho, al intentar legitimar la pluralidad irreductible, la libertad de reinventar el ser-conjunto como ley única de lo común, sino invitar a “todos y a nadie” a problematizar la desigualdad efectiva que encubre la igualdad supuestamente ya adquirida?

Ahora bien, es la sujeción más extrema a una necesidad económica la que determina el lugar del obrero en el orden ya establecido. Su existencia individual casi coincide con la alienación insensata propia del asalariado. Los obreros no solamente están reducidos a dedicarse enteramente a su subsistencia, sino que además apenas pueden “realizarse espiritualmente”, ni en su trabajo, ni fuera de su trabajo —es necesario que se reconstituyan—. ¿No vuelve esto a los obreros particularmente sensibles a lo que hay de arbitrario en la pretendida naturalidad de derechos puramente individuales?²⁷ ¿A quién describe Nietzsche,

²⁶ *El crepúsculo de los ídolos*, p. 136.

²⁷ Sus luchas permitieron que fuesen cuestionadas muchas otras evidencias: la que hacía necesariamente de la mujer la “esposa de alguien” fue cuestionada por la reivindicación del derecho al divorcio en 1848.

cuando describe a los obreros que ejercen su derecho de asociación, reivindican su derecho de conocer de los asuntos comunes, sino a aquellos que dejan de estar engañados por la naturalidad de sus derechos, transformándolos en derechos políticos? ¿Qué hacen los obreros cuando así actúan, sino afirmar la indeterminación de lo común como el ámbito mismo de su libertad, y por tanto, afirmar la diferencia de sus existencias con las condiciones pretendidamente objetivas de éstas?

Nietzsche llega incluso a enunciar —poniéndolo entre paréntesis— el modo en el cual es percibida la arbitrariedad de una libertad que estaría reducida a nada más que un derecho puramente individual: “¿Puede sorprender que hoy día el obrero sienta ya su condición como un estado de urgencia (o en términos de moral, como *injusta*)?” Aun cuando la consigna en un paréntesis vuelto a cerrar inmediatamente, el propio Nietzsche advierte que la arbitrariedad de una libertad “privada” se vuelve patente cuando el obrero, comprendiendo que el estado de hecho coincide con la perpetuación continua de la injusticia, se pone a luchar contra el mantenimiento del orden vigente.

Incluso hay extraños pasajes en que la cuestión de la pluralidad es vinculada explícitamente al problema de la justicia:

¡El hombre malo, el infeliz, el excepcional deben tener también su filosofía, su derecho propio, su rayo de sol! ¡No es que falte compasión para ellos! Debemos desprendernos de esta inspiración de la soberbia, a pesar de todo lo que la humanidad ha aprendido de ella hasta ahora, ejerciéndola por largo tiempo —¡no son confesores, exorcistas y perdonadores de pecados lo que debemos instituir para ellos! ¡Lo que hace falta es una nueva *justicia*! ¡Y un nuevo santo y seña! ¡Y nuevos filósofos! ¡También la Tierra moral es redonda! ¡También tiene la tierra moral sus antípodas! ¡También las antípodas tienen su derecho a la existencia! ¡Hay aún otros mundos por descubrir —y más de uno! ¡Ya es tiempo, filósofos, levemos anclas!²⁸

Nietzsche no duda en plantear la necesidad de repensar la justicia como indisoluble de “otros mundos por descubrir —y más de uno”, es decir, que participa de la reinención de la

²⁸ *La gaya ciencia*, p. 184.

existencia colectiva. Sin embargo, confrontado con las luchas obreras, parece no tomar en cuenta su propio impulso utópico de concebir una nueva justicia.

Más extrañamente aún, Nietzsche parece deplorar el advenimiento de lo que él mismo había deseado, exigido: el nacimiento de hombres que ya no estuviesen dispuestos a conformarse sin discusión al orden ya establecido. Estos hombres cuya exigencia de libertad excede su "*necesidad* de patrón", que prefieren "reírse de los magistrados, de las leyes y de los dioses", con todos los riesgos que ello implica, antes que someterse a una vida reducida a la simple supervivencia, a la reproducción insensata de su propia esclavitud, ¿no manifiestan una libertad de espíritu indomable? Pero ¿por qué, en lugar de saludar la venida de estos nuevos "héroes plebeyos", Nietzsche parece lamentar la aparición misma de la cuestión obrera, al punto de que se propone pasarla por alto antes que responder a ella? Porque, en su propia declaración, "Yo no veo en absoluto lo que se quiere hacer con el obrero europeo, a partir del momento en que se ha hecho de él una cuestión".

El obrero europeo presenta ese dilema a su reflexión, y este dilema le parece de tal modo irresoluble que Nietzsche, ese libre espíritu entre todos, nos ordena no dar curso a una locura provocada por atolondramiento: propone tratar un problema cerrando cuestiones ya abiertas. Con esta conclusión, parece decir que la cuestión obrera señala el punto en que el pensamiento debe cesar, en que debe abdicar ante el estado de hecho que constituye la servidumbre. Tratándose de obreros, el pensamiento debe conceder la necesidad de la esclavitud.

Nietzsche indica brevemente los términos del dilema que se le presenta. Cierto, los obreros se liberan, se pretenden sin Dios ni dueño, reivindican un derecho de ocuparse de lo común. Pero su emancipación no afirma la pluralidad, no es diferencial, no busca más que imponer la ley de la mayoría —"Después de todo tiene [el obrero] el número a su favor". La problematización obrera de la desigualdad, así como de la injusticia que la acompaña, no conduce a una proliferación de las diferencias. Los obreros no buscan más que realizar plenamente la igualdad que el orden democrático ha ya instaurado. No alcanzando a percibir la reinvencción de lo común que

pone en juego la irrupción de las luchas obreras, Nietzsche asimila sus exigencias democráticas a una igualdad reductora de las diferencias: en su reivindicación de igualdad, no ve más que un abuso creciente de la nivelación, de la mediocridad, en pocas palabras, una cristianización creciente del mundo.

La pluralidad irreductible de lo común se manifiesta primeramente en la problematización de la desigualdad; pero la exigencia de justicia que suscita esta desigualdad no hace más que dar vigencia al principio de igualdad ya establecido por el orden democrático. No hace, por ende, más que reducir aún más la pluralidad. Son éstos los términos del dilema tal como lo comprende Nietzsche. No le resta más, entonces, que decidirse por la jerarquía: puesto que la pluralidad no se vuelve manifiesta como tal sino en lo que el orden pretendidamente igualitario de la democracia encubre, la afirmación diferencial debe contentarse con una agravación de la desigualdad.

O para replantearlo según la propia formulación del párrafo, si se quiere aún volver posible la afirmación diferencial, es necesario "querer también los medios": es necesario escoger la desigualdad, es necesario escoger la esclavitud. Para Nietzsche, estos medios, aunque injustos, empero no pueden ser tachados de arbitrarios. A propósito de esta injusticia, desarrolla el siguiente razonamiento: si la pluralidad no se vuelve manifiesta más que en la desigualdad, entonces es necesario reconocer la comprobación de que ésta es la ley misma de la diferencia.

LA INJUSTICIA DE LA ELECCIÓN NIETZSCHEANA POR LA ESCLAVITUD

Todas las peripecias que atraviesa la reflexión nietzscheana, todas sus tergiversaciones a propósito de la cuestión del plebeyo llevan a insistir en el malestar que perdura hasta en su decisión. Habiendo elegido así la esclavitud, Nietzsche, en rigor, sabe que liquida la parte más radical de su pensamiento, que ha eliminado precisamente la "libertad más allá de las cosas". Hay algo de desesperación en el "Pero, ¿qué es lo que se quiere?", en el "es necesario querer los medios". Al no ver otra salida a la tensión entre igualdad y diferencia sino la necesidad

de escoger una o la otra, Nietzsche no se dispensa de las conclusiones de su elección, pero su tono con frecuencia excesivo manifiesta una molestia que nada llega verdaderamente a acallar.

Nietzsche se da bien cuenta de la injusticia que hay en hacer descansar la afirmación diferencial en la elección de la esclavitud, pero como no ve otra salida, elige la injusticia y la afirma como tal. O más bien, precisamente cuando trata de convencer —de convencerse— de que la esclavitud no tiene nada de injusta en la medida en que remite a la ley de la diferencia, su propia argumentación traiciona incluso el sentido que tiene de su injusticia profunda. Así, su propia crítica de la reivindicación de justicia propia de la “doctrina de la igualdad” manifiesta aun la relación entre justicia e igualdad que intenta contradecir:

La *farce* sangrienta que ha sido el desarrollo de esta revolución, su “inmoralidad”, me importa poco: lo que yo odio es su *moralidad* rousseauiana, las supuestas “verdades” de la Revolución por las cuales sus efectos se hacen sentir aún, y ganando para su causa todo lo que la humanidad tiene de superficial y mediocre. ¡La doctrina de la igualdad! Pero es que no hay veneno más ponzoñoso que ése: porque *parece* predicada por la justicia misma, cuando es el *final* de toda justicia... “A los iguales, igual tratamiento; a los desiguales, trato desigual”, tal *sería* el verdadero lema de la Justicia. Y lo que se sigue de allí: “Jamás tratar igual a los desiguales”.²⁹

Precisamente allí mismo donde Nietzsche pretende mostrar que la no-igualación de las desigualdades, el mantenimiento de la esclavitud —“a los desiguales, trato desigual”— es la propia ley de la afirmación diferencial, él mantiene no obstante la igualdad como situada en el principio de la proliferación de lo diverso. Porque, ¿qué hace el “verdadero lema de la justicia” cuando reserva la igualdad a los iguales, sino enunciar que la libertad de afirmar su diferencia obliga a tratar como iguales a los otros? Por mucho que Nietzsche declare que la ley de la diferencia consiste en nunca igualar a los desiguales, su mención de una igualdad posible entre iguales dice exacta-

²⁹ *El crepúsculo de los ídolos*, p. 143.

mente lo contrario, a saber: que la lógica plural de la diferencia no coincide con una lógica de rango.

En el seno mismo de las afirmaciones tajantes sobre la desigualación jerárquica como única forma capaz de producir la diferencia, la perseverancia de un tratamiento igual reservado a los "iguales" muestra que la liberación de las diferencias no puede prescindir de la horizontalidad indiferente de la igualdad, "la posibilidad de cualquier ser parlante o de cualquier colección aleatoria de hablantes de ser, de cualquier modo, sujetos de la historia".³⁰ Esta igual impropiedad de la contingencia excede radicalmente la doctrina "igualitaria" según la cual todos estarían dotados de una *misma* libertad de conciencia interior, de una *misma* naturaleza humana.

Y después de todo, ¿resulta tan sorprendente encontrar en este filósofo una lógica de la igualdad inscrita en lo más profundo de la elección de la desigualdad? El anticuario Nietzsche no ignora que en la ciudad la igualdad era una condición estricta e intrínsecamente pública. *Inter pares*: sin ella ni *philia*, ni *eiris*, ni *agora* ni excelencia. Los ciudadanos griegos, por ser iguales, no por ello eran menos diferentes. Su igualdad significaba un igual acceso a la esfera de la acción y del debate públicos.

Hoy día, sin embargo, no nos hallamos más en la Grecia antigua, sino que somos los habitantes de una modernidad en donde la oposición entre bárbaros y ciudadanos se comprueba insostenible. Todas las asignaciones se vuelven controvertibles, y siempre se presentan nuevas ocasiones para trastornar y descomponer los considerandos del orden vigente. La diferencia indefinida entre el hombre y el ciudadano no autoriza a excluir *a priori* a cualquiera de lo que es público; el ser-conjunto se afirma justamente a través de los debates y de los actos que ensanchan el espacio público a modo de incluir en él a quienes se había excluido hasta ahora. Nietzsche habla de quienes se tratan como iguales como aquellos que no son "ni superficiales, ni mediocres". Pero, ¿no es ya admitir que la suposición de una igualdad común a todos es la condición de la afirmación de las diferencias? ¿No es necesario, para afirmar

³⁰ Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire*, Seuil, París, 1992, p. 198.

aunque sea una sola diferencia, concederla a todos, extenderla a "todos y a nadie"?

Esta persistencia secreta de la suposición de igualdad en el seno mismo de las diatribas contra la nivelación marca una diferencia que Nietzsche nunca explicita como tal: la diferencia entre el movimiento democrático y el régimen de la democracia, con su discurso oficial sobre la "igualdad ciudadana" y su desprecio a quienes no se conforman a la razón de Estado o simplemente al estado de hecho reinante.

Ahora bien, la afirmación de una igualdad herética por ser indiferente a toda asignación jerárquica lleva, más allá de un discurso semejante, a eso con lo que sueña Nietzsche, a una "libertad más allá de las cosas". Conceder a todos una igual indeterminación; esto es lo que constituye la potencia heroica de la diferencia. La libertad de reinventar lo común no existe sino cuando ninguna determinación, cualquiera que sea, obstaculice esta posibilidad de alteración. Mientras el *status* de cualquiera no sea "cualquiera", mientras persista una única determinación del ser-conjunto supuestamente inalterable, insalvable —la de la esclavitud—, se violenta la afirmación diferencial, se le impone un límite negativo.

En otra parte, Nietzsche llegará incluso a escribir que quien no llega a tratarse como igual abdica a su diferencia y a su devenir porque se somete a un modelo de sí mismo, y que por tanto es atrapado en las redes del mimetismo:

No queda nada de rico y fecundo de los hombres si él se admira a sí mismo, ¡por esto desciende hasta lo más bajo, se convierte en más pequeño de lo que antes era, cuando podía aún regocijarse de sí mismo! ¡Entonces él se colocaba todavía a sí mismo en un pie de *igualdad*! ¡Entonces conocía aún la reprobación, la exhortación y la vergüenza! Pero si se mira *de abajo hacia arriba*, se convierte entonces en su propio servidor, en su adorador, no tiene más que el derecho de obedecer, es decir: *¡de imitarse a sí mismo!* Finalmente, es aplastado por el peso de sus propios laureles; o bien permanece frente a sí mismo como ante su propia estatua, es decir, ¡cual piedra y petrificación!³¹

³¹ *Fragmentos póstumos*, 1879-1881, pp. 690-691 (fragmento 9 [16], invierno de 1880-1881).

Pero ¿por qué, siendo que sus propias reflexiones dan testimonio de la exigencia de igualdad de la cual procede la justicia, presiente la aporía mimética de una diferencia que de entrada sería limitada, por qué escoge con tanto énfasis la injusticia, particularmente en *Más allá del bien y del mal* y en *La genealogía de la moral*?

Este mismo énfasis exige ser interpretado. Su aspecto perentorio marca el límite en que el pensamiento de Nietzsche sucumbe ante una necesidad de certeza. Confrontado a las transformaciones radicales y extremadamente rápidas de la sociedad democrática, obsesionado por la pesadilla de la mediocridad que sería propia de la sociedad de masa, Nietzsche prefiere la certidumbre de una diferencia *visible*, hecha manifiesta en la desigualdad, a las inquietudes que asedian su propio pensamiento.

En lugar de hacer valer la “libertad más allá de las cosas” y de desenredar los hilos complejos de esta nueva nivelación, Nietzsche opone al estado de hecho de la nivelación el estado de hecho de la injusticia, porque este último le parece que presenta la *garantía* de una diferenciación inevitable. O para decirlo de otro modo: prefiere la diferencia siempre efectiva de la desigualdad —la injusticia vieja como el mundo— a la irreducible posibilidad de la libre afirmación diferencial.

Por esto, renuncia también a la libertad como motor heroico de la pluralidad indeterminada y se contenta con una libertad que no es más que una ley del mandato. Más precisamente todavía, renuncia a lo universal de la libertad misma. Encogida como una piel de zapa, la libertad no puede ya representar la posibilidad de afirmar la existencia en su ilimitación finita, no puede más que caracterizar a un cierto tipo de hombre, el tipo aristocrático de espíritu del cual se esforzará Nietzsche por elaborar la “novedad”.

Así, esta interpretación llega hasta el punto en que se vuelve necesario cuestionarse sobre la persistencia de la tipología en la reflexión de Nietzsche. Porque para separar lo impensado del dilema ante el cual fracasa la reflexión nietzscheana de la pluralidad indeterminada, es necesario analizar cómo Nietzsche reduce la afirmación diferencial a sólo la figuración de una nobleza que sería su cualidad *propia*, y por tanto típica.

Se trata de hacer que sobrevenga lo impensado que lleve a Nietzsche a abandonar las preguntas que él mismo había planteado, a sacrificar la probidad de su reflexión ante la afirmación plural y diferencial. ¿Cuál es el punto ciego del dilema nietzscheano? Con más frecuencia, Nietzsche se conforma sin demasiada vacilación con asimilar la exigencia de igualdad de la que proceden las luchas democráticas a una victoria de la igualación niveladora característica de los regímenes democráticos.

Ahora bien, al amalgamar así los conflictos y el orden democrático, le falta precisamente lo que en los conflictos hace surgir las diferencias: la rememoración de la igual indeterminación de todos que libera el porvenir en suspenso en el pasado. De una cierta manera, puede decirse que Nietzsche es víctima del "igualitarismo" democrático que, no obstante, ha contribuido a desmitificar. Su ceguera ante la distinción cualquiera de "todos y de nadie" manifiesta su propio aprisionamiento en la lógica del igualitarismo. El dilema en el cual se encuentra se refiere a su propia falta de incredulidad.

Nietzsche no se esfuerza por discernir la dinámica que transforma las luchas por intereses particulares —los conflictos "igualitaristas" desatados por el resentimiento, incluso por la voluntad de tener la razón en la lógica del régimen ya establecido—, en conflictos a propósito de lo universal mismo. Sin embargo, las situaciones de conflicto constituyen siempre la ocasión de una profusión y un resurgimiento de la ley de la contingencia que subtiende todo orden. Ellas abren el espacio donde el deseo de libertad se recupera en contra de la servidumbre, en donde se inventan las diferencias que exceden todos los grados de la jerarquía. En el conflicto, el carácter imprevisible e inconexo de la excelencia colectiva está en su *summum*.

Pero, a este respeto, a Nietzsche le faltan palabras. Finalmente, parece quedar convencido de que la igualdad misma coincide con el "igualitarismo" propio del orden democrático, y por ende con el derecho a una libertad puramente individual propia de todo hombre. Nietzsche, el detractor del igualitarismo democrático, se pone de acuerdo con sus apologistas en que tiende a sucumbir a la imagen de la igualdad como una realidad *en sí*.

Sin embargo, los apologistas del régimen democrático como del reino ya realizado de la igualdad natural de todos los hombres no hacen finalmente más que dar vigencia al estado de hecho, no buscan sino defender un orden ya establecido. Muy otra es la elección desesperada de Nietzsche por la desigualdad: esta elección no es comprensible más que si se la restituye a su contexto, si se analiza su apología de una "nobleza" propia de un cierto tipo de hombres como el gesto de un pensamiento de la diferencia llevado hasta sus últimos reductos, como la tentativa de legitimar la afirmación diferencial, a cualquier precio.

Esta búsqueda de todos los azares de la aversión nietzscheana por la democracia permite reconsiderar el cariz elitista que imprime a su concepción moderna del heroísmo bajo otra luz. Si su reflexión se estanca en un antidemocratismo "tempestivo, demasiado intempestivo", es porque no ha sabido discernir cómo las luchas igualitarias impulsan diferencias. Su condenación de lo democrático, que él pretende definitiva, lo obliga a encontrar una solución también definitiva. En este punto, su pensamiento deja de sobrepasar el límite para instalarse en una convicción. Nietzsche sacrifica la finitud de su reflexión a su odio a la masa.

IX. LAS AMBIVALENCIAS DE LA HISTORIA MONUMENTAL

EL ABANDONO DE UNA INTERROGACIÓN POLÍTICA DE LA MODERNIDAD

Porque es el espíritu crítico el que inventa las formas nuevas. La creación tiende a repetirse. Es al instinto crítico al que debemos todas las escuelas, todos los nuevos moldes que el arte tiene a su alcance [...] Toda nueva escuela, desde su nacimiento, protesta contra la crítica. El puro espíritu creador reproduce, pero no innova.¹

La ilimitación finita hecha manifiesta con la modernidad incita a una reflexión sobre lo político. Nietzsche emprende el pensamiento de esto último, no más bajo el modo de un programa del futuro correspondiente a una determinación de la existencia colectiva, sino en el modo del porvenir. Mientras se mantenga en el eje de esta reflexión, la reflexión heroica de lo político se perfila como el ejercicio a la vez conflictivo e inventivo de la libertad. Pero desde el momento en que Nietzsche escoge la desigualdad, que se adhiere a la “inevitabilidad” de la esclavitud, cierra la cuestión de lo político abierta por la modernidad:

Aquí es necesario pensar yendo hasta el fondo de las cosas y defenderse contra toda debilidad sentimental: vivir es *esencialmente* apropiarse, ofender, dominar lo que resulta extraño y más débil, oprimirlo, oponerle duramente su propia forma, englobarlo, y al menos, en el mejor de los casos, explotarlo, —¿pero por qué emplear siempre estas palabras que expresan siempre una intención de calumniar? Todo cuerpo dentro del cual, como hemos admitido, los individuos se tratan como iguales —y esto sucede así en toda aristocracia sana— está también obligado, caso aquel de que sea un viviente y no un moribundo, de hacer contra los otros cuerpos todo

¹ Oscar Wilde, “La critique est un art”, trad. P. Neef, en *Œuvres II*, Stock, París, 1977, p. 352.

lo que los individuos que lo componen se abstienen de hacer en sus relaciones recíprocas: deberá ser una voluntad de poder encarnada, querrá crecer, extenderse, acaparar, dominar, no por moralidad o inmoralidad, sino porque *vive* y la vida *es* voluntad de poder. No hay otro ámbito en que la conciencia del europeo ordinario se resista más a ser enseñada; en nuestros días se exalta en todas partes, aunque sea invocando la ciencia, el estado futuro de la sociedad donde la "explotación no existirá más": a mis oídos aquello suena como si se prometiera inventar una forma de vida que se abstuviera voluntariamente de cualquier función orgánica. La "explotación" no es lo propio de una sociedad viciosa o de una sociedad imperfecta y primitiva: es inherente a la vida de la cual constituye una función primordial, es algo que auténticamente se desprende de la voluntad de poder, que es la voluntad de vida. —Suponiendo que esta teoría sea nueva, esta realidad es el hecho primero de toda la historia: ¡tengamos la honestidad de reconocerlo!²

Lo que parece aquí una flagrante deshonestidad es la forma como Nietzsche sustituye con un argumento vitalista la cuestión de la existencia colectiva. No produce ningún análisis de los conflictos a los que la exigencia utópica da lugar. En lugar de discernir el porvenir que pone siempre en juego el rechazo de la injusticia, en lugar de especular sobre la alteración que se perfila cada vez que la "conciencia del europeo ordinario" rechaza dejarse enseñar sobre el carácter inevitable de la "explotación", Nietzsche sostiene que es necesario conceder la explotación como lo propio de la naturaleza cambiante y dinámica de la vida.

Para argüir la inevitabilidad de la esclavitud, Nietzsche no dispone más que de un solo argumento: se ha impuesto siempre. Este argumento falaz se disfraza de fórmulas científicas, pretende pasar por un resultado teórico cuando no hay en ello más que una verificación empírica. En efecto, ¿qué *status* tiene aún aquí la "teoría", sino el de un conocimiento que ha renunciado a su heroísmo, que se ha plegado al estado de hecho como a una verdad? ¿No es precisamente Nietzsche quien nos ha enseñado a discernir en toda justificación teórica de lo ineluctable una sumisión del pensamiento al poder establecido?

Por mucho que el párrafo pretexto que sus conclusiones

² *Más allá del bien y del mal*, p. 182.

se derivan de la probidad, del rigor teórico, con su comprobación de que la esclavitud es una "función primordial" de la historia, la argumentación se propone mostrar que cualquier rebelión es inútil. Con esta conclusión, Nietzsche no hace más que ponerse del lado de los vencedores de la historia.

Al argumentar que desde siempre ha habido esclavitud —y por tanto, la habrá—, porque ésta corresponde a la naturaleza misma de la vida, a un expansionismo inherente a la voluntad de poder, el párrafo sostiene aun que "apropiarse, ofender, dominar lo que es débil", "en el mejor de los casos, explotarlo", es muestra de una dinámica vital que no hace sino adquirir vigencia, inmodificada, a través de todas las épocas. Según el texto, este expansionismo de la vida es y permanece absolutamente idéntico a sí mismo. Tanto como decir que en la medida en que es política de esclavitud, la historia no tiene devenir. Y si la misma política de sujeción se impone a través de todas las épocas, si ella se impone igualmente en la modernidad, entonces su historicidad no podría proceder de lo político.

Al sostener que la política de la desigualdad, la "esclavitud", es la ley misma de la afirmación diferencial, Nietzsche ha abandonado de hecho cualquier reflexión sobre el devenir mismo de lo político. Su elección por la esclavitud lo confinará en lo sucesivo a una concepción no política de la historia. O, por retomar el léxico que él mismo había desarrollado en *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, su reflexión de la historia se halla desde ahora amputada de su dimensión crítica.

Si por tanto, la aparición de un tipo de espíritu nuevo, "aristocrático", específicamente moderno, implica una política de esclavitud, esta última no es más que una condición necesaria, cierto, pero completamente exterior a la lógica que gobierna el surgimiento de la diferencia: la afirmación diferencial propia de la nobleza no deberá ya nada a lo político. Determinar el devenir como la victoria del expansionismo vital sobre las vicisitudes de la mediocridad es muestra de una concepción organicista de la historia. Y en Nietzsche, como en el conjunto del romanticismo, este carácter orgánico tiene por modelo la plasticidad de la obra. Con tales premisas, la elaboración de una afirmación diferencial específicamente moderna se reduce a la cuestión de saber si la época será adecuada a esta lógica plás-

tica. Nietzsche la formula de la manera siguiente: "Y preguntémoslo una vez más: ¿es hoy día *posible* la grandeza?"³

En estas condiciones, el problema del devenir histórico no se refiere más que al de la aparición de lo que es grande en la historia. En la medida en que plantea la producción de esta "grandeza" como la finalidad misma del devenir, Nietzsche abandona la cuestión de lo político para reanudar una concepción esencialmente estética de la historia. Por esto, la afirmación diferencial no será ya concebida como una heterología política, sino como el advenimiento de lo grande correspondiente a un cierto "tipo" de historia, lo que él ya había antes elaborado bajo el concepto de historia monumental.

EL DEVENIR HISTÓRICO, UNA "FUERZA PLÁSTICA"

Tanto en *Más allá del bien y del mal* como en *La genealogía de la moral*, Nietzsche tiende a poner entre paréntesis su exigencia crítica y a concebir la historia partiendo de un modelo de diferenciación puramente plástico: asimilará el advenimiento de la historia a la producción de una obra. A fin de señalar la violencia y la aporía mimética a las que lo lleva este abandono del momento crítico de su pensamiento, es necesario antes volver al punto de partida de su reflexión sobre los diferentes tipos de historia en el texto de juventud *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*.

Este texto entabla un duelo contra el historicismo de su tiempo. Pretende combatir la desnaturalización histórica que caracteriza a la época, más específicamente la situación de Alemania, remplazando a la historia por el signo del devenir, o de lo que, al principio de su obra, Nietzsche denomina aún la "vida". Nietzsche no quiere en modo alguno oponer la vida y su devenir a la historia, sino que emprende la reconsideración de su relación. Su punto de vista no está simplemente más allá de la historia o, como él dice, "supra-histórico" (*überhistorisch*):

Pero dejemos a los espíritus supra-históricos con su hastío y su sabiduría: hoy queremos regocijarnos por nuestra falta de sabidu-

³ *Ibid.*, p. 133.

ría y darnos una buena vida como gente de acción y progreso, adoradores del proceso. Acaso la valoración que atribuimos a la historia no sea más que prejuicio occidental: ¡qué importa, con tal de que progreseemos, que no nos sintamos estancados en este prejuicio! Con tal de que aprendamos cada vez más a estudiar la historia para servir a la *vida*!⁴

Lejos de sustraerse de la tradición occidental, Nietzsche se propone operar un retorno a su interior, separar la historia de la "ciencia histórica" que no la considera sino como objeto de estudio y la asimila a un pasado cerrado y unívoco del cual se derivan de manera continua el presente y el futuro. Incluso antes de dedicarse al análisis de los tres tipos de historia que distingue el texto, la historia monumental, anticuaria, crítica, Nietzsche se dedica en primer lugar a romper con la pretendida continuidad de la historia para restituírle su relación con el devenir —con la vida—.⁵ Desde un punto de vista programático, este texto corresponde al esfuerzo de repensar los tres éxtasis temporales en función de una primacía concedida al porvenir.

Sin embargo, la reflexión de Nietzsche a este respecto parece afectada por una ambigüedad constitutiva. Porque en la formulación misma de este programa, en su insistencia en la necesidad de conceder un privilegio al devenir en contra de la rumia eterna reconducida del pasado, enuncia de entrada que este privilegio no puede ser sino el de una "fuerza plástica" capaz de conformar a la historia. Recurre por ende *a priori* al modo de devenir que caracteriza al tipo de historia monumental para determinar la posibilidad misma de todo devenir. En la declaración general sobre la que constituye esta posibilidad, declaración que precede a la distinción de los tres tipos de historia, escribe esto:

Para determinar este grado [de rumia que acaba por ser nocivo al devenir], y con ello, el límite a partir del cual el pasado debe ser olvidado, si no se quiere que se convierta en el sepulturero del pre-

⁴ *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, p. 102.

⁵ Recordemos que la historia monumental se refiere al surgimiento de lo grande, la historia anticuaria celebra lo que es, la historia crítica nos libera de los sufrientes pasados.

sente, habría que saber precisamente cuál sea la *fuerza plástica* del individuo, del pueblo, de la civilización en cuestión, me refiero a esta fuerza que permite a cada quien desarrollarse de manera original e independiente, de transformar y asimilar las cosas pasadas y extrañas, cicatrizar sus heridas, reparar sus pérdidas, reconstituir sobre su propio fondo las formas destruidas.⁶

Un poco más adelante, el texto cita el ejemplo de un hombre arrastrado por una pasión violenta —sea por una mujer, sea por una gran idea— para describir el estado en el que puede surgir esta plasticidad:

Es el estado más injusto del mundo, limitado, ingrato respecto del pasado, ciego a su peligros, sordo a sus advertencias, un pequeño torbellino de vida en medio de un océano petrificado en la noche y el olvido: y sin embargo, este estado —absolutamente no histórico, antihistórico (*unhistorisch, widerhistorisch*)— es la matriz (*der Geburtschoß*) no solamente de una acción injusta, sino también de todo acto de justicia; ningún artista realizará su obra, ningún general conseguirá la victoria, ningún pueblo conquistará su libertad, sin que antes no hayan deseado y pretendido en un estado semejante de no-historicidad (*einem derartigen unhistorischen Zustande*).⁷

En el primer pasaje citado, la fuerza plástica del devenir no es pura y simplemente asimilada a la producción de lo que la historia tiene de grande; puede asimismo curar las heridas, liberar del sufrimiento. Su formación es presentada como una “transformación” del pasado y de lo extraño, como la capacidad de reformar lo que tienen de quebrantado las formas pasadas. Esta virtualidad, por tanto, contiene igualmente las cualidades propias de la historia crítica. Además, esta plasticidad no es expuesta como un soporte sustancial o como una fuerza original puramente supra-histórica (*überhistorisch*). La posibilidad del devenir está constituida por un estado momentáneamente no-histórico (*einem unhistorischen Zustande*), pero que es siempre relativo a la temporalidad de la historia. El paso por la no-historicidad queda marcado en ella como la intermitencia sincopada del olvido —“un pequeño torbellino de vida

⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁷ *Ibid.*, p. 99. (Traducción modificada.)

en medio de un océano petrificado en la noche y en el olvido". Lo no-histórico no está más allá de la historia (*überhistorisch*), representa la ahistoricidad de la historia misma, su extremo.

Y no obstante, a pesar de estas reservas y precauciones, el acento puesto desde el principio sobre la plasticidad tiende cuando menos a situar el conjunto de la reflexión sobre los tres tipos de historia —monumental, anticuaria, crítica— bajo el signo de lo monumental. Este privilegio se ve confirmado de manera patente cuando Nietzsche, al explicar su proceder, justifica su interés por el estado no histórico del olvido sosteniendo que sólo semejante estado es capaz de hacer surgir lo que es grande: "[...] no haría falta, pues, tener la facultad de ignorar, hasta un cierto punto, la dimensión histórica de las cosas como la más importante y original de las facultades, porque en ella reside el único fundamento sobre el que puede crecer algo bueno, sano, grande, algo verdaderamente humano".⁸

Es exclusivamente a título de su aptitud de hacer surgir lo grande como el estado no histórico debe ser considerado como el estado "más original" (*ursprünglicher*). El estado no histórico —*unhistorisch*— no es la "matriz" del devenir porque el olvido sería portador de una rememoración siempre posible, y por ende diferente del recuerdo que se impone a través de la continuidad de la historia. El olvido no es debido a lo imprevisible que tiene en reserva todo hecho pasado —del que se espera ser liberado, desvinculado, transformado. No representa una relación incompleta con la memoria, sino su nulidad: el nacimiento de la grandeza coincide con una desaparición del pasado, y en ella se atestigua "la fuerza plástica del individuo, del pueblo, de la civilización en cuestión".

Dicho de otro modo, no es sino cuando la grandeza llega a imponerse al pasado imprimiéndole una nueva forma, tratando los hechos presentes y pasados como la materia de su "fuerza plástica", cuando surge el futuro. La virtualidad misma parece destinada a que, de la historia, pueda modelarse semejante obra. Esta amalgama de la grandeza y de lo posible atestigua la dificultad que experimenta Nietzsche para concebir el porvenir en el elemento de lo imprevisible antes que como la

⁸ *Ibid.*, pp. 98-99. (Traducción modificada.)

imposición victoriosa de una nueva forma a la facticidad reacia al devenir.⁹

Este privilegio concedido a lo monumental manifiesta que Nietzsche no llega a formular el distanciamiento entre el pasado y el devenir sino al modo de la cuestión de una plástica de la historia. Ahora bien, con su concepción de una fuerza plástica que se impone al pasado, lo conquista, él tiende a dar vigencia a la idea misma del pasado que se propone combatir, a saber: la idea de que este último es unívoco y cerrado. En tanto que el estado no histórico tiene por única finalidad la de permitir una nueva conquista de la grandeza sobre el pasado, el olvido del cual este estado procede coincide exactamente con la obliteración de la memoria que acompaña desde siempre a la historia de los vencedores.

"Ningún artista realizará su obra, ningún general conseguirá la victoria, ningún pueblo conquistará su libertad, sin que antes no hayan deseado y pretendido en un estado semejante de no-historicidad". La historia monumental juega un papel doble en las distinciones tipológicas que establece *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Porque si representa una de las formas según las cuales la vida tiene necesidad de historia, funciona también como el esquema fundador a partir del que se concibe la matriz no histórica que gobierna el despliegue de la historia. Las tres formas de historia se traman en la actitud respecto del porvenir que caracteriza a la historia monumental.

¿Por qué la historia monumental se presta tan bien a este desdoblamiento? Esta predilección por lo grande se refiere en primer lugar a la motivación que anima a Nietzsche. Es ante todo en contra del exceso de historia contra el que se rebela, en contra de la degeneración de la relación con la historia en ciencia histórica, en contra de la represión de todo cambio en favor de la perennidad como tal. Su embestida polémica contra la "desnaturalización de la historia" lo lleva a poner el acento sobre los

⁹ Evidentemente, en el contexto de esta concepción estética de la historia, Nietzsche no concibe aún a la facticidad como rebelde, no está ya interesado en su multiplicidad inherente (en su *Vieldeutigkeit*), sino que la considera como simple materia "maleable", susceptible de ser formada. Ahora bien, la facticidad no puede dejar de ser refractaria a este tratamiento violento que informa de manera determinante esta concepción estética de la historia.

momentos históricos en que el devenir pertenece al orden de lo innegable, de lo visible, donde el instante es decisivo.

Sin embargo, lo que interesa a Nietzsche en la historia monumental no es, a decir verdad, la historia política, sino más bien el hecho de que le suministra el modelo estético para concebir el devenir de la historia. A este respecto, es necesario conceder todo su lugar a la mención de la obra de arte que inicia la serie de ejemplos del devenir: "ningún artista realizará su obra". Por otra parte, el prefacio de esta *Intempestiva* comienza con una cita de Goethe que va en el mismo sentido: "Por lo demás, me resulta odioso todo lo que únicamente me instruye sin aumentar o estimular directamente mi actividad".¹⁰ Ahora bien, en Goethe, la actividad no se refiere al actuar, no tiene ninguna connotación política. Para el poeta, ser activo es sinónimo de ser creador en el sentido estrictamente plástico del término.

La misma fascinación por la grandeza se lee en la primera de las *Intempestivas*, "David Strauss, apóstol y escritor". Nietzsche anuncia en ella el estilo y el carácter de las *Intempestivas* en su conjunto: son el instrumento de una lucha contra el "exceso de historia" que caracteriza a la degeneración de la Alemania actual. Él convierte en irrisión la autosatisfacción complaciente de una Alemania —Prusia— militarmente victoriosa. Porque si Alemania ganó la guerra, ello no significa sin embargo que posea una cultura superior a la de su enemiga, Francia. El hecho de que los alemanes hablen de una victoria de su cultura y de su formación —*Bildung*— demuestra que, en la importancia que atribuyen a su heroísmo, a la ciencia objetiva de la historia, han perdido el sentido mismo de lo que cultura quiere decir: "La cultura es ante todo la unidad de estilo artística en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo".¹¹

Al definir la creación de una cultura histórica como debida esencialmente a la creación de un estilo, del "gran arte", Nietzsche, pisando los talones a Jacob Burckhardt, afirma que es en el obrar donde se debe buscar el motor del devenir histórico.¹² Al definir así el devenir histórico mediante una concepción histó-

¹⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹¹ *David Strauss, apóstol y escritor*, p. 22. (Traducción modificada.)

¹² A propósito de la relación entre Nietzsche y Burckhardt, Philippe

rica del mismo, Nietzsche pretende reflexionar sobre un posible “renacimiento” de la cultura alemana. Cuando lo formula en términos médicos, dice buscar los medios para curar a los alemanes de exceso de historicismo.

DE LA FICCIÓN DE LO MONUMENTAL: LAS RESERVAS CRÍTICAS
DE NIETZSCHE

Aunque la cuestión del devenir tiende a confundirse con la de la posibilidad de lo grande, Nietzsche marca sin embargo una separación entre la constitución del devenir y la historia monumental. Para comenzar, es necesario recordar que la interrogación planteada por “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida” no es solamente “¿Es posible la grandeza?”, sino, de manera más compleja: “¿Cómo participan del devenir los tres tipos de historia, cómo lo obstaculizan?” Así, por mucho que el esquema del devenir se derive de la historia monumental, el devenir mismo requiere, a pesar de todo, tanto la celebración de la tradición como la crítica del pasado.

La tensión que informa la concepción nietzscheana del devenir en este texto de juventud se atestigua en las reservas que él mismo formula respecto de la historia monumental. La interpretación que sigue se apoya en gran parte en el análisis de esta *Intempestiva* realizado por Philippe Lacoue-Labarthe en “Histoire et Mimesis”,¹³ aun si la presente lectura del problema del heroísmo difiere a final de cuentas de la suya.

Lacoue-Labarthe señala lo siguiente: “Lo que Nietzsche percibió de inmediato [...] es exactamente lo que hoy se ve sin ver, pero que, no obstante, se intuye: la concepción de la historia en Burckhardt es fundamentalmente estética. Por poco que se lean juntas las conferencias de noviembre del 70 sobre la ‘grandeza histórica’ y la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, esto salta a la vista: no hay ‘razón alguna en la historia’, pero hay, en cambio, historia verdadera o auténtica —historia como tal, es decir, grande (Nietzsche dirá: monumental)— como existe verdadera y auténticamente arte, es decir, gran arte. Un vínculo esencial es el que une arte e historia, y éste es el vínculo que Burckhardt llama *Kultur*, de la palabra que fundamenta el tipo historiográfico que él ha fundado, la *Kulturgeschichte*”, Philippe Lacoue-Labarthe, “La leçon de Burckhardt”, prefacio a las *Leçons sur l'art occidental*, Hazan, París, 1998.

¹³ Philippe Lacoue-Labarthe, “Histoire et Mimesis” en *L'Imitation des Moderns, Typographies II*, Galilée, París, 1986, pp. 87-111.

En primer lugar, Nietzsche expresa una serie de reservas que no ponen en juego la relación de la historia monumental con la historia crítica o anticuaria, sino que conciernen a los considerandos del mismo tipo monumental. Si en su acepción corriente, la contemplación monumental de la historia es la que pone el acento sobre la capacidad de la grandeza pasada para suministrar un modelo para el presente, entonces ¿cómo debe concebirse esta relación mimética con respecto al pasado para que incite al devenir? Porque no es cosa fácil conceder la primacía al porvenir en el seno mismo de una relación imitativa, es decir, en el seno mismo de una relación que parece tener por determinación esencial el ser siempre históricamente segunda. En efecto, la imitación parece condenada por definición a imitar lo que ya ha estado allí, a no ser más que la pálida copia de un original que le precede siempre.

Mientras Nietzsche sitúa su reflexión en el ámbito de la historia monumental y su relación a un modelo, la cuestión de la primacía del porvenir le parece el problema de una transformación de la propia relación mimética. Así, las primeras reservas de Nietzsche no cuestionan la imitación, sino un tipo de imitación: a través de una crítica de una imitación que permanece acantonada en el *a posteriori*, en una imitación "pasiva", él va primero a intentar liberarse de una imitación productiva de porvenir, creadora de cultura.

Al final del segundo párrafo, Nietzsche señala que una cierta celebración de la grandeza pasada no sirve sino para impedir que surja de nuevo la grandeza. Señala que aquellos que dicen "Ved, lo que es grande ya existe" sólo pretenden asfixiar lo que es potencialmente grande hoy día. Mientras el modelo de la grandeza pasada se imponga como canónico, que se dé como la adecuación realizada de la forma o como la armonía que conviene imitar, obstaculiza su devenir. Porque quien se prestara a semejante imitación se sometería de hecho al pasado. Contra esta tendencia a la pasividad que determina la imitación segunda, Nietzsche concebirá una relación con la grandeza pasada que será justamente lo contrario, un "remedio contra la resignación": "¿Qué utilidad tiene hoy para el hombre el conocimiento del pasado monumental, de qué sirve el estudio de lo que los tiempos antiguos produjeron de clásico

y de raro? Le permite ver que semejante grandeza de antaño fue posible un día, y será sin duda posible de nuevo".¹⁴

La grandeza pasada puede predisponer al devenir cuando su modelo atestigua no la realización consumada de lo grande sino su misma potencialidad. Así, aquél a quien la contemplación monumental incite al devenir será el que imite no una forma ya realizada, sino la creatividad cuya grandeza manifiesta.¹⁵

Los héroes del pasado pueden valer como modelos en la exacta medida en que dieron nacimiento a lo grande distanciándose de su propio tiempo. Dicho de otro modo, se puede luchar contra su propio tiempo, volverse intempestivo, basta para ello seguir el ejemplo de los grandes hombres que hicieron todos lo mismo, y se volvieron grandes alejándose de su propio tiempo. Desde este punto de vista, la historia monumental predispone al devenir: "Y si buscáis biografías, que no sean aquellas que tienen por estribillo: Señor Fulano de Tal y su tiempo, sino aquellas que deberían tener por título: 'Un luchador contra su tiempo'. Saciad vuestras almas en Plutarco y, creyendo en sus héroes, osad creer en vosotros mismos".¹⁶

Al comentar este pasaje, P. Lacoue-Labarthe retiene tres rasgos. El primero es que la imitación debe asegurar la autoformación (cuanto más imito, tanto más es yo mismo lo que construyo): se trata de la interiorización de un modelo y no de una imitación de formas exteriores. El segundo rasgo es que los héroes de los que Nietzsche se pretende discípulo son los de la Antigüedad. El tercer rasgo es la razón de esta elección: los griegos deben ser imitados en lo que tienen de no histórico, puesto que sus creaciones más poderosas, el arte y la religión, se refieren a la fractura misma del nacimiento.

Relacionando a continuación estas consideraciones a las que Nietzsche había ya desarrollado en *El nacimiento de la tragedia*, P. Lacoue-Labarthe hace las siguientes observaciones:

A la imitación de tipo latino que, desde Roma, es histórica —y que es histórica en el sentido en que se amolda a los resultados de la

¹⁴ *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, p. 105.

¹⁵ Para la relación con el genio kantiano, véase Philippe Lacoue-Labarthe, "Histoire et Mimesis", *op. cit.*

¹⁶ *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, p. 135.

cultura griega, a sus obras—, es necesario sustituirla por la imitación de lo que hay de originario en los griegos, y que es su poder creador y autocreador, su capacidad de efectuación, su fuerza formadora. [...] Es necesario, como ellos, nacer de sí mismo, autoengendrarse y autoconstituirse: obrarse.¹⁷

Mientras la tentativa de conceder el privilegio al devenir permanezca aún subdeterminada por la cuestión de la *mimesis*, la elaboración de este privilegio se formulará exclusivamente como el problema de una transformación de la propia lógica mimética. Ahora bien, desde este punto de vista, el *impetus* al devenir no procede para nada de una rememoración: la fractura del nacimiento es concebida no como una alteración de nuestra relación con el pasado —como su reinvención—, sino como la producción de un modelo. Mientras que las reservas emitidas respecto de la imitación conciernen a la “pasividad” inherente a la copia, su tendencia a obstaculizar el devenir, la crítica no busca más que *convertir* a la propia imitación. En este contexto, el retorno a la fractura de un comienzo equivale finalmente a afirmar el desplazamiento siguiente: no se trata de imitar un modelo constituido, ni siquiera el de los griegos, sino de crear uno, amoldándose a la creatividad de éstos.

Para Nietzsche, el modelo de esta creatividad es precisamente el arte griego de la tragedia. Se puede por tanto decir que vuelve a colocar la historia monumental bajo el primado del devenir concibiendo la ruptura con sus propios términos —con la desnaturalización histórica de la cultura alemana— como una recreación estética de su presente: el (re-)nacimiento de la cultura alemana ocurre en su reinvención griega.

Al analizar esta reinvención griega de Alemania, P. Lacoue-Labarthe demuestra la aporía mimética que subdetermina la imitación monumental:

Por una parte, como bien se imagina [esto supone] que otros griegos distintos de los de la latinidad sean exhumados y producidos hoy día. Es la razón por la cual, en el hilo del romanticismo [...], Nietzsche opone a dos Grecias: no simplemente, como hoy se dice, la Grecia dionisiaca y apolínea (dionisiaco y apolíneo, en su unidad

¹⁷ Phillipe Lacoue-Labarthe, “Histoire et Mimesis”, *op. cit.*, p. 104.

orgánica, no constituyen sino una Grecia, la Grecia trágica); sino esta Grecia trágica, o como dice también Nietzsche, “clásica” es opuesta a la Grecia “decadente”, la de después de Eurípides y Sócrates, que es política, sofística, filosófica —ya historiadora en el fondo— y que no produce nada más, sino que vive de la grandeza de la autoproducción primitiva. Pero como por otra parte esta Grecia trágica, cualquiera que haya sido su grandeza, no es inocente de la aparición de la Grecia decadente, después de la interpretación latina de ésta [...], imitar a los griegos debe significar: hacerlo mejor que ellos. La imitación de la que se trata en la concepción monumental de la historia —y desde hace un momento no hablo de ninguna otra: lo monumental es lo ejemplar, lo que es digno de ser imitado (2, p. 231)— debe buscar, afirma Nietzsche, “sobrepasar los modelos” (2, p. 223). [...] Él [Nietzsche] ordena imitar a los griegos sin imitarlos, o más exactamente imitar a los griegos hasta el punto solamente en que han dejado de ser imitables y se han vuelto responsables de la *imitatio* de los Antiguos. Como he creído posible demostrar a propósito de Hölderlin, hay allí una perfecta estructura de *double bind*.¹⁸

Extrapolando a partir de este análisis, se puede ahora precisar cómo semejante renacimiento implica una desaparición del pasado. Simplemente porque obliga a borrar el pasado griego mismo, a eliminar lo que, de Grecia, permite instaurar una imitación “pasiva”, “repetitiva”. Porque la declinación histórica de la cual somos hoy día prisioneros comienza ya con Eurípides y Sócrates, con la destitución filosófica y política del arte trágico. Dicho de otro modo, para imitar lo que hay de original y de creador en el modelo griego, es necesario borrar lo que tiene de histórico. La imitación monumental del modelo está obligada a “sobrepasarlo” —*Nachmachen und Bessermachen*.

Ahora bien, el propio Nietzsche señala que este imperativo de obliteración histórica, de “superación” que informa a la imitación creadora, tiende a referirse a las propias figuras monumentales —los héroes de Plutarco, los grandes hombres en lucha con su tiempo—. En tanto que estas figuras incitan a la creación de un modelo, y por tanto a la superación de lo que ellas tienen de histórico, dejan de pertenecer a la historia, o, al menos, tienden todas a parecerse en su monumentalidad,

¹⁸ *Idem*.

a encarnar un "efecto en sí mismo" de la grandeza. Éste es siempre posible; puede por tanto retornar en todas las épocas. Pero al surgir siempre igual *a sí mismo*, este efecto no es *en sí mismo* histórico. Al hablar de este "efecto en sí" de la grandeza, Nietzsche subraya hasta qué punto obliga a ignorar la individualidad de los acontecimientos históricos, su carácter único e incompleto:

De qué manera deberá la individualidad del pasado ser forzada a entrar (*hineingezwängt*) en una forma general, deberá ver sus aristas y sus ángulos recortados en beneficio de una adecuación. [...] Tan sólo si la tierra comenzase cada vez la misma pieza después del quinto acto, si fuese posible que la misma concatenación de motivos, el mismo *deus ex machina*, la misma catástrofe volviera a ser en intervalos regulares, el hombre poderoso podría desear que la historia monumental diera pruebas de una absoluta *fidelidad* icónica, es decir, que ella se sintiera cada vez en su particularidad y su unicidad: pero haría falta para esto que los astrónomos se convirtiesen en astrólogos.¹⁹

Las reservas expresadas aquí por Nietzsche no conciernen a la imitación segunda de las formas históricas ya dadas, sino al dispositivo de imitación monumental que él mismo está en proceso de elaborar. Todo ocurre como si, en el seno mismo de su elaboración, Nietzsche se apoyara sobre lo que elude la imitación creadora de lo grande, es decir, sobre la diferencia irreductible de un acontecimiento histórico con cualquier otro. En efecto, el párrafo advierte que el aspecto "grande", digno de imitación, de un acontecimiento procede siempre de violentar esta multiplicidad de la historia, que las figuras heroicas del pasado resulten de una reducción de su individualidad.

Ciertamente, la imitación creadora no impide el porvenir como lo hace la imitación *pasiva*, que logra sólo reproducir las formas exteriores del pasado, y que así le falta siempre al devenir. Sin embargo, las reservas que aduce Nietzsche respecto de la ejemplaridad de lo "grande" se refieren a la estructura mimética como tal. Al afirmar la imitación creadora contra la imitación pasiva, Nietzsche buscaba afirmar la *producción* —el

¹⁹ De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida, pp. 106-107. (Traducción modificada.)

devenir— interna de una forma, su autoengendramiento, en contra de la *reproducción* —la reconducción del pasado— externa de formas ya dadas. Intentaba también, es necesario añadir, afirmar la producción de la forma adecuada al pueblo alemán, en contra del parasitismo de Alemania por la civilización latina, y por tanto contra el carácter amorfo y disperso de su cultura actual.²⁰

Pero el texto va más lejos. Comprueba que la reducción a la lógica de Lo Mismo es además inherente a la imitación creadora. El parágrafo prosigue con sus puntualizaciones:

Hasta este momento, la historia monumental no tendrá necesidad de esta fidelidad absoluta: siempre asemejará lo que es desigual, generalizará para volver equivalentes, siempre atenuará la diversidad de lo móviles y de los motivos, para presentar una imagen monumental, es decir, ejemplar y digna de imitación, del *effectus* en detrimento de las *causae*; de manera que se podría sin exageración llamarla, en la medida en que prescinde lo más posible de las causas, una colección de “efectos en sí”, de acontecimientos que siempre tendrán efecto. Lo que se celebra en las fiestas populares, en las conmemoraciones religiosas o militares, es en el fondo un tal “efecto en sí”: esto es lo que no deja dormir a los ambiciosos [...]: eso y no el verdadero *connexus* histórico de causas y de efectos que, correctamente apreciado, tan sólo probaría que nunca la misma combinación podría resultar de nuevo del tiro de dados del futuro y del azar.²¹

Estas frases reflejan la inquietud de Nietzsche concerniente a su propia reflexión sobre la imitación creadora. Porque la imita-

²⁰ “No quiero hablar más que de nosotros los alemanes de hoy, que sufrimos más que los demás pueblos de esta debilidad de la personalidad y de esta contradicción entre el contenido y la forma [...] Así, en comparación con tiempos anteriores, somos hoy todavía prisioneros de una convención francesa que vivimos de forma incorrecta y desordenada: como lo muestra nuestra forma de caminar, de estar de pie, de conversar, de vestirnos, de alojarnos. Creyendo que nos refugiábamos en lo natural, hemos escogido el dejarse llevar, la comodidad y el menor esfuerzo de nosotros mismos. No hay más que pasear por una ciudad alemana: en comparación con las peculiaridades nacionales de las ciudades extranjeras, tenemos convenciones sólo negativas, todo es sin color, gastado, mal copiado, descuidado, cada cual hace lo que se le antoja, no siguiendo una voluntad vigorosa y profunda, sino según las leyes que prescriben primeramente la prisa general, en seguida la pasión por la facilidad.”, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, p. 118.

²¹ *Ibid.*, p. 107. (Traducción modificada.)

ción monumental, al no retener de los acontecimientos pasados más que su “grandeza” digna de imitación, al amoldarse a la adecuación que constituye el principio orgánico de la forma, es también reproductiva. Ella tiende también a dar vigencia a una historia siempre idéntica a sí misma, la historia de la grandeza. Porque el devenir de la grandeza reduce el porvenir a sólo una reproducción de lo grande en su misma inmutabilidad. Lo que hace Nietzsche al criticar el aspecto de “efecto en sí” propio de la grandeza monumental, bien equivale a esbozar una crítica de la reconducción del orden de lo Mismo que informa todavía su propia elaboración mimética del devenir.

Es el propio Nietzsche quien señala que en tanto que es principio del devenir, el principio de la grandeza remite a la idea de una continuidad de la historia:

Que los grandes momentos en la lucha de los individuos forman una cadena, que las cimas de la humanidad se unen entre sí a través de los milenios, que para mí lo que hay de más elevado en uno de tales momentos pasados ya hace mucho, siga todavía vivo, luminoso y grande —es la idea fundamental de la fe en la humanidad que se expresa por la exigencia de una historia *monumental*.²²

Así, el “efecto en sí” de la grandeza no rompe con la continuidad de la historia, no hace más que plantear el principio orgánico de la forma, el principio de la grandeza misma, como determinación de esta continuidad. Cuando Nietzsche señala que la grandeza adquiere valor de *effectus* a expensas de las *causae*, no opone la imprevisibilidad de lo que acontece a su carácter, deducible, calculable, sino que advierte por lo contrario que el “en sí” del efecto de grandeza no satisface al efecto del azar que encubre el porvenir. Aquí, las *causae* que menciona Nietzsche no se refieren a una causalidad propia de la continuidad histórica, sino a la “diversidad de los móviles y motivos”, a la imposibilidad de que la historia se reproduzca idénticamente. Las *causae* señalan la ruptura de toda continuidad histórica que inicie el “tiro de dados del futuro y del azar”.

Después de haber planteado él mismo la imitación creadora

²² *Ibid.*, p. 104.

como principio del devenir, Nietzsche advierte que la estructura de ésta tiende también a reducir a la historia a lo Mismo. Según sus propias palabras, “siempre [la evolución creadora] asemejará lo que es desigual, generalizará para volver equivalentes, siempre atenuará las diversidad de los móviles y de los motivos”. Si la imitación creadora ciertamente no reproduce tal o cual forma exterior, reproduce empero el principio mimético mismo imponiendo violentamente la organicidad de la forma a la multiplicidad de los acontecimientos históricos.

LA HISTORIA CRÍTICA: UNA CRÍTICA DE LA FICCIÓN DE LO MONUMENTAL

La historia monumental consiste en dar vigencia a la ficción de una continuidad histórica de lo “grande”, produce y sustenta la ficción de su inmutabilidad. No solamente no legitima la dinámica del recomenzar que contiene en potencia los acontecimientos del pasado, sino que resulta incapaz de distinguir entre “ficción mítica” y pasado monumental:

Mientras la historiografía tenga por vocación esencial comunicar al hombre poderoso profundos *estímulos*, mientras el pasado deba ser descrito como imitable y digno de imitación, como algo que puede ser producido una segunda vez, corre el riesgo de ser deformado, embellecido y así aproximado a la libre invención poética; hay incluso épocas que no son capaces de distinguir entre un pasado monumental y una ficción mítica: son en efecto exactamente los mismos impulsos los que se pueden sacar de uno y otro mundo. Si la concepción monumental del pasado *prevalece* sobre las otras concepciones, quiero decir, sobre la historia *anticuaria* y la historia *crítica*, es el pasado mismo el que sufre por ello: segmentos enteros del pasado son olvidados, despreciados, y se deslizan en un flujo gris e ininterrumpido, del que sólo algunos hechos aislados emergen como solitarios islotes. Las raras personalidades que quedan visibles llaman la atención mediante un rasgo artificial y maravilloso, como aquella cadera de oro que los discípulos de Pitágoras pretendían haber percibido en su maestro. La historia monumental engaña por analogías [...] ²³

²³ *Ibid.*, p. 107. (Traducción modificada.)

La historia monumental engaña porque desempeña el papel de matriz de la tipologización y el de uno de los tipos de la historia que la *Intempestiva* establece y analiza. Nietzsche no deja de señalar el problema que puede causar semejante desdoblamiento. Su crítica de la subdeterminación de los tres tipos de historia por el tipo monumental no hace nada menos que designar la lógica ambigua del texto que él mismo está en proceso de escribir. Porque en este texto, la historia monumental, por su aspecto matricial, goza aunque parezca imposible del privilegio de haber prevalecido siempre sobre los otros dos tipos de historia, de "prevalecer sobre las otras concepciones, quiero decir, sobre la historia *anticuaria* y la historia *crítica*". En este sentido, la cuestión del *status* que tiene la historia monumental no hace sino temperar este "predominio". La interrogación formulada por este pasaje se inscribe, aunque parezca imposible, en el conjunto de las premisas que están al principio de "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida".

Si se problematiza sobre su *status*, la crítica de la dominación de la historia monumental puede ser interpretada como una interrogación del privilegio concedido a la plástica de la grandeza y, por tanto, a la imitación creadora en la concepción del devenir mismo. Esto quiere decir también que, al menos de manera implícita, esta interrogación del privilegio de la grandeza cuestiona igualmente la relación privilegiada entre Grecia y Alemania. Porque en este texto como en toda la obra, el resurgimiento de la grandeza alemana está representado en el de Grecia, y el hombre grande no es más que quien acepta el deber de ayudar "a restablecer esta unidad superior en la naturaleza y el alma de un pueblo",²⁴ y por ende ayudar a Alemania a superar su actual angustia.

Ahora bien, para Nietzsche esta angustia es primeramente "cultural" en el sentido en que representa "la unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo". Demanda una solución diferente de la política, una solución estética:

En fin, para que nadie pueda dudar de dónde tomo el ejemplo de esta situación de angustia, de esta necesidad y este reconocimiento,

²⁴ *Ibid.*, p. 121.

declaro expresamente que a lo que aspiramos, más ardientemente que la reunificación política, es a la unidad alemana en su sentido superior, a la unidad de la vida y del espíritu alemanes, una vez destruida la oposición entre forma y contenido, entre profundidad y convención.²⁵

La dominación de lo monumental es indisociable de una concepción estética del pueblo. En consecuencia, la crítica de esta dominación no puede ser más que un cuestionamiento político de "la unidad de estilo artístico" que determina el devenir del "pueblo alemán" a partir de su continuidad histórica con la grandeza de Grecia.

¡Extraño giro autocrítico el que estructura ya este escrito de juventud! El texto en el cual Nietzsche intenta en primer lugar elaborar una concepción estética de la historia señala asimismo la aporía que produce esta concepción: la contemplación de lo monumental que incita a lo grande confunde finalmente ficción mítica e historia. Más radicalmente todavía, el texto sugiere que esta concepción se refiere a que —para la imitación creadora— Grecia no tiene absolutamente para nada un *status* histórico, sino que vale esencialmente como modelo de la grandeza sobre la cual debe calcarse la producción del "pueblo" alemán.

Ciertamente, en este texto, Nietzsche no ha forjado aún las armas que le permitirán enunciar esta crítica como una crítica política. Para esto, deberá esperar que su ruptura con Wagner lo lleve a poner en juego la extraterritorialidad como tal y no la "unidad de estilo artístico" de una cultura. Deberá esperar a que afirme la heterogeneidad de Europa en contra de la "recaída" nacional. Sin embargo, en la medida en que identifica la colusión entre el pasado monumental y la ficción mítica, la crítica de la historia monumental puede valer como un primer esbozo de la destitución del privilegio de Grecia en el pensamiento de Nietzsche.

La crítica que despliega este texto de juventud subraya que no podría haber "pasado monumental" que no fuese, de entrada, una ficción mítica. Este pasado no está vinculado para nada a una rememoración histórica, no representa más que la figuración adecuada del pueblo alemán calcada sobre el esque-

²⁵ *Idem.*

ma de una Grecia que se parece mucho a la ficción pura, exactamente lo mismo "como aquella cadera de oro que los discípulos de Pitágoras pretendían haber percibido en su maestro". La historia monumental "engaña por analogías" porque funciona por analogía con una ficción mítica de Grecia. La concepción estética de la historia que incita a producir el devenir del "pueblo" como una obra, la imposición de una forma no histórica y jamás igualada —la de la grandeza griega—, todo esto no es más que una ficción mítica típica de la Alemania del fin de siglo, esto es lo que nos enseña ya esta *Intempestiva* cuando se la lee con detenimiento.

Asimismo, resulta notable que a través de una rememoración "de segmentos enteros de este pasado [...] olvidados, despreciados" emprende Nietzsche la crítica del privilegio que él mismo ha atribuido a la grandeza griega en su concepción plástica del devenir. La insistencia de Nietzsche en el "tiro de dados del azar y del futuro" de donde surge el devenir cobra efecto en una evocación de la memoria. La rememoración del "flujo gris e ininterrumpido" de segmentos enteros de pasados obliterados de la memoria, sobre el cual se destacan los personajes cuya visibilidad unívoca tiene un "rasgo artificial" —ficcional—, intenta hacer justicia a las posibilidades que anula la adecuación con lo que de Grecia "es digno de imitación".

Contra su propia propensión de asimilar el devenir con la producción del rasgo artificial de la grandeza, Nietzsche introduce una rememoración que tiende a desintegrar el privilegio de lo grande. Pero, entonces ¿no es posible decir que la crítica del olvido que Nietzsche practica aquí es ya un recurso histórico a la crítica, puesto que ésta consiste precisamente en afirmar el devenir en y mediante una rememoración de la parte de lo que fue que se dejó de lado?

En las reservas que Nietzsche emite respecto de la propia imitación creadora, ha introducido ya la relación que mantienen la historia monumental y la historia crítica. Tratándose del papel que desempeña esta última en una historia puesta al servicio del devenir, escribe Nietzsche lo siguiente:

Sin embargo, ocurre que esta misma vida que requiere olvidar, exige también momentáneamente anular el olvido: es entonces cuan-

do se percibe cuán injusta es la existencia de un objeto, de un privilegio, de una casta, de una dinastía cualquiera, y hasta qué punto todo esto merece desaparecer. Es entonces cuando se examina su pasado desde un punto de vista crítico, cuando se ataca con el cuchillo a sus raíces, cuando se hace caso omiso cruelmente a todas las piedades. Este proceso es siempre peligroso, peligroso para la vida misma: y los hombres y las épocas que sirven a la vida juzgando y destruyendo su pasado son siempre hombres o épocas peligrosos y amenazados. Puesto que en efecto somos el fruto de generaciones anteriores, somos también el fruto de sus aberraciones, pasiones, errores, incluso de sus crímenes: no es posible liberarse por completo de esta cadena. [...] Es por así decirlo una tentativa para darse *a posteriori* el pasado del que se quería proceder, por oposición a aquél del que realmente se procede —tentativa siempre peligrosa, porque es extremadamente difícil encontrar un límite en la negación del pasado, y porque las segundas naturalezas son generalmente más débiles que las primeras. Nos contentamos muy frecuentemente con conocer el bien, sin realizarlo, porque conocemos también lo que es mejor, y no lo hacemos. Pero algunos llegan, empero, a ganar esta batalla, e incluso existe para los combatientes, para quienes utilizan la historia crítica para servir a la vida, una notable consolación: saben que esta primera naturaleza fue una vez segunda naturaleza, y que toda segunda naturaleza, cuando triunfa, se convierte, a su vez, en una primera naturaleza.²⁶

La rememoración característica de la historia crítica no se contenta con recordar tal o cual acontecimiento pasado, ella subraya el carácter de devenida de toda cosa, su carácter de “segunda naturaleza”. Su lucha contra la injusticia reinante interrumpe esta forma de naturalidad que es propia del orden establecido. Ella afirma la posibilidad de que las cosas se conviertan en algo más de lo que son, volviendo a abrir el pasado y liberándose de la cadena que hace de nuestro presente el resultado obligatorio de lo que ocurrió en otro tiempo.

El texto nietzscheano pone ciertamente en duda la eficacia de la historia crítica, su capacidad de vencer la injusticia —“Nos contentamos muy frecuentemente con conocer el bien, sin realizarlo, porque conocemos también lo que es mejor, y no lo hacemos”—. Pero la historia crítica no tiene necesidad de ven-

²⁶ *Ibid.*, pp. 113-114.

cer para devenir. Su devenir no se refiere a lo que se impone efectivamente —como es el caso de la historia monumental—, sino que se afirma ya simplemente en este “proceso peligroso” que es “la tentativa para darse *a posteriori* el pasado del que se quería proceder, por oposición a aquél del que realmente se procede”. Semejante práctica de la historia es un ejercicio de la libertad: ella se inventa en contra de la historia de los vencedores.

Por esto, se puede decir que la historia crítica interviene desviando el punto nodal de la propia historia, suspendiendo la intrincación de los tres éxtasis temporales en sumo grado del porvenir antes que determinarla mediante la capacidad plástica de producir de lo grande. Tanto el privilegio concedido a lo monumental remitía a la adecuación de la historia con lo grande, y por ende a la imposición efectiva de su forma con la facticidad amorfa, como la historia crítica reafirma lo posible, debilitado en lo futuro, que encubre lo devenido.

La mención del tiro de dados en la crítica de la historia monumental recurre, una vez más, a una combinación del azar que comunicaría un nuevo “saque desde el centro” a la historia, al crecimiento del azar y de lo necesario por lo cual el pasado se sustrae a cada una de sus apropiaciones. La historia crítica, reinvención retrospectiva, sostiene la idea de que el pasado no explica el presente sino que es al futuro al que le toca transformarlo.

En la historia crítica, el porvenir retorna difiriendo de la plasticidad de lo grande y del pueblo con la que Nietzsche lo había amalgamado. Con la historia crítica, el porvenir ya no se reduce a un esquema original, sino por el contrario a lo que deshace la regularidad de cada tipo de historia. El porvenir retorna en y mediante la conmemoración de lo heterogéneo que interrumpe cualquier continuidad histórica, y que afirma lo posible hasta en lo devenido.

Este largo desarrollo sobre la ambivalencia del texto de juventud *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* permite formular la paradoja del heroísmo tal como se despliega en cada punto de la obra de Nietzsche. Porque este texto intenta en primer lugar señalar la transformación del heroísmo que ocasiona el desmoronamiento de la trascendencia. Su reflexión

tiene por punto de partida, y por única preocupación, la suspensión de cualquier referencia a un origen primero sobre el cual podría regularse por medio de una imitación "pasiva". Esta preocupación abre una reflexión inédita en torno a la temporalidad y el papel que en ella juega el porvenir.²⁷

La articulación de esta relación inédita con el tiempo lleva a Nietzsche a privilegiar lo monumental al mismo tiempo que lo obliga a dar un paso más allá y elaborar su rebasamiento crítico. La línea argumentativa del texto se opone constantemente y desborda su propia coherencia. Porque su preocupación por legitimar lo que excede cualquier eficacia, incluso y sobre todo la de lo grande, trastorna su preeminencia desde antes de que pueda fijarse. La insistencia del momento crítico desbarata la colusión del devenir y de la producción de la grandeza y afirma la gestación de lo posible como el prisma a través del cual se descifra lo pasado.

En este lugar, el argumento nietzscheano concibe la crítica como una insurrección contra el reinado de la injusticia. "Es entonces cuando se percibe cuán injusta es la existencia de un objeto, de un privilegio, de una casta, de una dinastía cualquiera, y hasta qué punto todo esto merece desaparecer". Esta interrupción del privilegio de la grandeza en favor de una utopía de la justicia señala un heroísmo político cuya exigencia nos lega Nietzsche.

²⁷ Por no dar más que dos ejemplos: tanto las reflexiones de Heidegger como las de Benjamin sobre la temporalidad se deben a esta reflexión de Nietzsche.

X. LA PLASTICIDAD Y LA PASIÓN DE LO UNO

EL TIPO ARISTOCRÁTICO Y LA BARBARIE HISTÓRICA DE LA ANTIGÜEDAD

El texto de juventud *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* lleva encerrado en sus pliegues todas las mediaciones contradictorias del heroísmo de la modernidad. Así, cuando Nietzsche hace la apología de un modelo de diferenciación aristocrático, excluye los matices de su reflexión anterior. Este modelo no se impone verdaderamente ante él sino en el momento en que abandona este rasgo complejo e indeciso. Lo que retorna entonces al modelo aristocrático no es otra cosa que la concepción estética del devenir propia de la "metafísica-artística" de *El nacimiento de la tragedia*. A pesar del hecho de que toma prestado un término al vocabulario histórico y político —la aristocracia—, la elevación del tipo "hombre" que predica Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* se refiere a una afirmación diferencial que tiene por modelo la obra de arte:

Hasta ahora, toda elevación del tipo "hombre" ha sido la obra de una sociedad aristocrática, y así lo seguirá siendo siempre; dicho de otro modo, ha sido la obra de una sociedad jerárquica que cree en la existencia de fuertes diferencias entre los hombres y que ha tenido necesidad de alguna forma de esclavitud. Sin el *pathos de la distancia* que desarrolla una diferencia irreductible entre las clases, la mirada siempre superior que la casta dirigente dirige siempre a los sujetos y sus instrumentos, su ejercicio constante de la obediencia y el mandar, su arte de mantenerse por encima y lejos de la muchedumbre, no se ve cómo podría nacer ese otro y más misterioso *pathos*, aquel que aspira a incrementar la distancia dentro del alma misma, a engendrar estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios y de contenido más rico, en los que consiste precisamente la elevación del tipo "hombre", "la superación continua del hombre por el hombre", para emplear una fórmula moral en un sentido supramoral.¹

¹ *Más allá del bien y del mal*, pp., 180-181. (Traducción modificada.)

Después de haber afirmado que sólo una sociedad aristocrática puede producir la elevación del tipo "hombre", el pasaje es empleado para describir la división jerárquica de éste. Pero contrariamente a lo que se podría esperar, la descripción de la estratificación permanente entre una elite y los esclavos no es jamás presentada como la que garantice el bienestar del conjunto de la sociedad; procede siempre del punto de vista de la casta aristocrática.

Es este punto de vista el que es descrito en dos ocasiones. La primera vez, Nietzsche habla de un "*pathos* de la distancia" que surge de la relación de los aristócratas con los esclavos. Ésta procede de un sentimiento de superioridad supremo así como de la capacidad de subordinar a los inferiores, a disponer de ellos como si se tratara de simples instrumentos. Una segunda, él habla del nacimiento de un *pathos* de la distancia "más misterioso", el que "incrementa la distancia dentro del alma misma". Ésta concierne a la relación consigo mismo de un miembro de la casta aristocrática. Este segundo *pathos*, indisoluble del primero aunque distinto de él, describe la perpetua superación de sí mismo, el acceso a estados raros y elevados que no son sino la elevación del propio tipo "hombre".

Para Nietzsche, el *pathos* de la distancia propio de la subordinación no es necesario sino por cuanto es indispensable para la distancia misteriosa de la elevación propia de la superación de sí mismo. Insiste en el hecho de que lo que importa en última instancia en la distancia aristocrática es la relación consigo mismo que permite la jerarquización; es en función de ésta como es necesario considerar la relación de la dominación respecto de los esclavos. Es esta relación consigo misma del alma la que es planteada como la justificación suprema de la sociedad aristocrática, en oposición a todas las demás formas históricas.

El tipo aristocrático puede interpretarse como el esquema metafísico de un sujeto aristocrático. Este esquema se impone a todas las consideraciones a propósito de la realidad histórica o política de la aristocracia. Nietzsche no reflexiona sobre el papel político de esta última, retiene únicamente la actitud de una figura aristocrática que tiene el privilegio de no estar ligada por obligación o deber alguno a la sociedad en conjunto.

Nietzsche concibe el aristocratismo como la disposición a la expansión personal de la elite en tanto que ésta se ha impuesto como finalidad de la sociedad entera.²

Así, en lugar de que sea lo político lo que en su indeterminación múltiple afirme lo que excede la arbitrariedad del orden existente, esta arbitrariedad participa indisociablemente de la subordinación creadora de una elite aristocrática. Sólo si la dinámica de la voluntad aristocrática impone la barbarie de la esclavitud podrá afirmarse también la sobreabundancia creadora de esta dinámica.

Semejante sobreabundancia creadora se debe no a una indeterminación de la existencia, sino que se determina como elitista en su esencia misma. Este elitismo puede ser interpretado de dos maneras, que, estando muy próximas, acentúan de modo diferente el papel que juega la barbarie en afirmación diferencial del tipo aristocrático. Para introducir estas dos lecturas, es necesario comenzar recordando que Nietzsche reivindica explícitamente la barbarie de la Antigüedad griega cuando la toma como modelo de una sociedad propicia para la elevación del tipo "hombre":

Ciertamente, conviene no hacerse ilusiones humanitarias en lo referente a la génesis de una sociedad aristocrática (por ende, sobre las condiciones necesarias para la elevación del tipo "hombre"): la verdad es dura. Es necesario que consideremos fríamente cómo cualquier civilización superior ha *comenzado* sobre esta tierra. Hombres todavía cercanos a la naturaleza, bárbaros en todos los sentidos terribles que tiene el término, hombres de presa todavía en

² Es así como diagnostica la corrupción como la degradación histórica según la cual la aristocracia queda reducida a no ser más que una función de la monarquía: "Por ejemplo, cuando una aristocracia como la de Francia al comienzo de la Revolución arroja lejos de sí sus privilegios en un gesto de desprecio sublime y cae víctima de los vicios extravagantes de su sentido moral, se puede hablar de corrupción: este gesto no fue en el fondo más que el último acto de una corrupción secular, que la había llevado a renunciar gradualmente a sus prerrogativas señoriales para contentarse con ser una *función* de la monarquía (a final de cuentas, no más que su aderezo). Ahora bien, una aristocracia sana no debe sentirse como una función, sea la de la monarquía, sea la de la colectividad, sino ver en una o en la otra su *sentido* y su más alta justificación; por esto deberá aceptar el sacrificar sin mala conciencia una muchedumbre de seres humanos que, *en su interés*, reducirá y rebajará al estado de hombres disminuidos, de esclavos, de instrumentos". *Más allá del bien y del mal*, p. 181.

posesión de una voluntad intacta y de apetitos de poder intactos, se lanzaron sobre las razas más débiles, más civilizadas, más apacibles, razas ya sea de comerciantes o dedicadas al pastoreo [...] La casta aristocrática ha sido siempre, al principio, la casta de los bárbaros: su superioridad no residía ante todo en su fuerza física, sino en su fuerza espiritual; ellos eran *más completamente* hombres (lo cual significa también, en todos los niveles, *más completamente* bestias).³

Si uno se limita a la consideración según la cual la imposición de la esclavitud es necesaria en el sentido en que permite a varios tener acceso al ocio por el que, dedicándose a lo que hay de verdaderamente humano, su propia existencia corresponde a la realización de la humanidad, entonces la esclavitud vale como una condición inevitable de esta última. Es necesario que la mayoría sea sacrificada y trabaje para los raros elegidos que así disponen de la musa necesaria para la expansión libre de su ser, que pueden buscar la excelencia superándose a sí mismos.

Según Jakob Taubes, quien propone tal interpretación, Nietzsche es el único que habría sido consecuente hasta el final respecto a la fascinación que ejerce Grecia sobre todo el pensamiento alemán desde Winckelmann. De todos cuantos sucumbieron a esta fascinación, Nietzsche es el único que habría podido plantear la cuestión que ella implica:

Pero Nietzsche ha planteado una cuestión concreta: este fruto más elevado de la vida y del espíritu de los hombres ha sido obtenido a base de la esclavitud [...]; y ha planteado la cuestión bajo una forma típica del siglo XIX, bajo la forma de un cálculo: ¿la humanidad "vale" esto? Nietzsche pensó las consecuencias hasta el fin sin complacencia y sin consideración a sí mismo. ¿Cuáles son las consecuencias, si yo digo que esto vale la pena? Porque solamente en este caso el hombre será un *Humanum*. Si no, no hay más que un animal de dos patas que deambula y hace mucho ruido por todo el planeta. Nietzsche responde: ¡sí, esto vale la pena! ¡Y así llega a hacer la apología de la esclavitud! He aquí su paradoja: apología de la esclavitud con miras a salvar lo humano [...] Y he aquí por qué estaba dispuesto, pues sabía lo que estaba en juego, a retornar de

³ *Ibid.*, pp.180-181. (Traducción modificada.)

su época de cristianismo filisteo, de la última época del cristianismo, al primer cristianismo, he aquí por qué estaba dispuesto a negar dos mil años de historia que no le parecían más que una ceguera que volvía indiscernible e imposible la norma de la vida y del espíritu propiamente humano. Es una cuestión de la cual uno no se desembaraza con facilidad. Justamente, en lo que concierne a la fascinación por la Antigüedad, Nietzsche exige una decisión de todos. Porque él ha visto la Antigüedad de una manera más sobria y menos complaciente que sus predecesores, que sólo soñaban con una Grecia ideal.⁴

Según tal interpretación, la Grecia antigua tiene un *status* tan elevado que justifica la desaparición de la historia, específicamente de la historia cristiana. Para volver nuevamente posible la realización humana de la humanidad, la elevación del tipo "hombre", es necesario coadyuvar al renacimiento de una cultura históricamente semejante en todos los puntos a la de los griegos, aun a costa de una reactualización de lo que ella tenía de bárbaro.

LA BARBARIE ESPECÍFICAMENTE MODERNA DEL TIPO ARISTOCRÁTICO

Jakob Taubes ve solamente en la barbarie una condición histórica del ocio que permite a los aristócratas hacer obra de sí mismos. Pero si se parte de la asimilación del propio devenir histórico con una dinámica productiva en tanto que vital, entonces la barbarie adquiere un *status* sensiblemente diferente: se la plantea entonces como que es, de pleno derecho, un valor aristocrático. En efecto, desde que Nietzsche sostiene que el devenir de la historia procede de una dinámica vital que tiene por ley la del más fuerte, él concluye de ello necesariamente que el origen de la elevación del tipo "hombre" lo mismo que su devenir se deben a la dureza y a la arbitrariedad de la barbarie.

Este tipo de hombre se eleva por su "posesión de una voluntad intacta y de apetitos de poder intactos", no está aún corrompido por consideraciones morales. Asimismo, la genealo-

⁴ "Elite oder Avantgarde? Jakob Taubes im Gespräch mit Wolfart von Raden und Norbert Kapferer", en *Tumult. Zeitschrift für Verkehrswissenschaften*, Merve Verlag, Berlín, núm. 3, 1982, p. 73.

gía no se contenta simplemente con señalar la inevitabilidad de la esclavitud; hablando con propiedad, hace una apología de ella, porque considera a la barbarie de la fuerza ya no solamente como una condición histórica de la afirmación diferencial aristocrática, sino como una de sus dimensiones esenciales.

Evidentemente, el modelo de esta "barbarie" originaria propia del aristocratismo es también la Grecia antigua. Cuando Nietzsche opone la "moral" noble, de la que se constituye en el apologista, a la moral de "esclavos" moderna, en el capítulo "¿Qué es la aristocracia?" de *Más allá del bien y del mal*, no hace otra cosa que recurrir una vez más a la Antigüedad contra la moral cristiana y decadente que reina en Alemania. Quizá la referencia directa se haga más implícita y más discreta porque, en el contexto de una apología de la dinámica vital, Grecia tiene menos el *status* de un modelo históricamente ineludible que el de una "ficción mítica" —según el término empleado por el propio Nietzsche a propósito de la historia monumental— capaz de incitar a la producción de la grandeza.

La superioridad aristocrática de la barbarie se impone espiritual más que físicamente: "[...] su superioridad [de la casta bárbara] no residía ante todo en su fuerza física, sino en su fuerza espiritual; ellos eran *más completamente* hombres (lo cual significa también, en todos los niveles, más completamente bestias)". Pero lo que cuenta en esta espiritualidad (lo subraya el propio Nietzsche) es que ella se impone por la arbitrariedad de la fuerza. Es a este título como el predominio por el que se impone la elevación del tipo "hombre" no es otra cosa que la victoria de la "bestia".

Esta barbarie es concebida por Nietzsche como espiritual en la medida en que concibe su fuerza como un principio de forma. La barbarie "espiritual" que está al principio del predominio aristocrático se refiere a su capacidad de instrumentalizar a los "débiles" —"razas ya sea de comerciantes o dedicadas al pastoreo"— para producir su propia grandeza. En el pasaje aquí comentado, Nietzsche habla de los esclavos como de "instrumentos" de la "obra" de elevación. Un poco más lejos, acentúa incluso esta terminología, precisando que los esclavos no tienen otro valor que el de servir de "andamiaje" a la producción aristocrática de la grandeza:

Su creencia fundamental [de la aristocracia sana] tiene que ser que la sociedad *no tenga* el derecho de existir por sí misma, sino que sólo debe ser la infraestructura y el andamiaje que permitirán a una elite elevarse a sus deberes superiores y a la realización de un *ser* más elevado: a semejanza de aquellas plantas trepadoras de Java —se las denomina “sipo matador”— que, ávidas de sol, tienden sus brazos hacia un roble todo el tiempo y todas las veces necesarios hasta que se elevan por encima del propio árbol, pero apoyándose siempre en él, coronando su cima con felicidad y desplegándose a plena luz.⁵

Este pasaje recurre primeramente a una metáfora arquitectónica para formular la producción del “ser superior”: la sociedad sólo vale como el “andamiaje” sobre el cual la elite erige su jerarquía. La imagen de un andamiaje evoca una estructura que asienta los cimientos de la construcción unificada de un edificio. Pero la metáfora no se limita, sin embargo, a la relativa permanencia, al carácter de ensamblado y a la exterioridad de los edificios de piedra, puesto que explicita el modo de construcción en cuestión gracias a una imagen tomada del mundo orgánico, las de las plantas trepadoras de Java que se apoyan sobre otra especie, el roble, para lograr desplegarse hacia las alturas.

Así, la metáfora arquitectónica se prolonga en la descripción de un proceso casi orgánico, descripción de una especie en apariencia frágil —la planta trepadora— que domina la masa poderosa del roble al punto de convertirla en el esqueleto de su ascenso. Esta declinación “orgánica” de un dispositivo arquitectónico puede ser interpretada como la fórmula exacta de la violencia propia de la plasticidad aristocrática. Estructurándose según un esbozo de conjunto y con el mismo rigor constructivo que el de un edificio, corresponde al mismo tiempo a un autoengendramiento orgánico representado no en un elemento permanente, sino en la fulguración vertiginosa de una planta trepadora que reduce la masa del roble a poco más que el soporte de su elevación. La violencia que evoca este dispositivo es tanto del orden espontáneo del crecimiento como del calculado de la puesta en obra.

⁵ *Más allá del bien y del mal*, p. 181. (Traducción modificada.)

La imagen se precisa más aún si se recuerda que por analogía “andamiaje” significa también la osamenta del cuerpo humano (estar bien constituido). Ahora bien, de acuerdo con una conversación referida, parece que Nietzsche habría marcado el pasaje de lo arquitectónico en lo orgánico mencionando al esqueleto.

En los trópicos crece una higuera cuyas frondosidades son muy pesadas para apoyarse en su débil tronco. Por esto emite, de nivel en nivel, poderosos zarcillos con los que estrecha a un roble, a modo de trepar. El roble es reducido al estado de esqueleto [...] El hombre se supera a sí mismo, supera su esencia reflexiva, actuando como la higuera.⁶

Si se sigue esta metáfora, el tipo aristocrático se crea a sí mismo sirviéndose de los esclavos como materia, de la cual, imprimiéndole su voluntad, hace surgir su propia grandeza. Desde este punto de vista, la violencia que ejercen los aristócratas respecto de los esclavos revela ser inherente al principio de forma que determina la producción estética de la historia. La imagen de la plasticidad propia del tipo aristocrático como un encastramiento entre construcción arquitectónica y proceso orgánico tiende a sugerir que su autoengendramiento, lejos de señalar una apertura, estructura el espacio eliminando cualquier distancia en él. Al abolir toda distancia, el tipo aristocrático reduce a los esclavos a no ser más que la masa —el roble— a la cual le impone ser la estructura —el esqueleto— de su propio cuerpo.

La liga metafórica que conjuga el ensamblaje espacial de la arquitectura y de la organicidad compacta propia del cuerpo refleja una concepción en la cual los esclavos están reducidos a

⁶ Este pasaje está tomado de una nota del traductor que hace una comparación entre el pasaje del andamiaje y las palabras de Nietzsche referidas por Heinrich von Stein en ocasión de un encuentro en el otoño de 1885. La frase que menciona al esqueleto está tomada de su *Diario*, en el que consigna: “Encontré a Nietzsche de improviso en Naumburg [...]. En los trópicos crece una higuera cuyas frondosidades son muy pesadas para apoyarse en su débil tronco. Por esto emite, de nivel en nivel, poderosos zarcillos con los que estrecha a un roble, a modo de trepar. El roble es reducido al estado de esqueleto”, Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, edición dirigida por J. Lacoste y J. Le Rider, tomo II, Robert Laffont, París, 1993, p. 1357 (nota de página 708).

no ser más que la carne maleable en la cual la potencia plástica del tipo aristocrático esculpe su figura. El tipo aristocrático se impone como la finalidad de toda la sociedad, simplemente porque se crea a sí mismo imponiendo su propia forma como principio que representa el conjunto de la comunidad. Su potencia plástica revela ser el único principio de agregación y de cohesión de lo social. En este sentido, se puede verdaderamente hablar de *corps social*, puesto que se considera que la sociedad se ensambla anulando toda separación; tiende a fusionar para encarnarse en el tipo aristocrático.⁷

Cuando el devenir de la historia es completamente asimilado a una confección, la plasticidad aristocrática opera buscando fraguar la plenitud inmanente de una figura a partir de la indeterminación del ser-conjunto. Semejante producción "espiritual", en tanto que estética, de la historia opera de una manera a sabiendas antipolítica: el tipo aristocrático se afirma así reduciendo principalmente toda pluralidad, erradicando su diversidad para forzarla a encarnarse en una figura de lo Uno. Un análisis atento muestra que su supuesta espiritualidad no tiene nada de sobreabundante: ella es principalmente muestra de una violencia destructora de cualquier diferencia, antes que de una creatividad excedente.

En efecto, toda la efusión retórica en cuanto a la dimensión creadora y afirmativa de la diferencia aristocrática no consigue, sin embargo, disimular el problema radical que plantea su barbarie, y que es el siguiente: ¿un tipo de afirmación diferencial cuyo exceso es concebido esencialmente en términos de fuerza no privilegia necesariamente la destrucción sobre la afirmación, no subordina la última a la primera, o, lo que viene a ser lo mismo, no tiende finalmente a afirmar la propia destrucción?

⁷ Para un análisis más profundo de la relación entre arquitectura y masa así como de la afinidad particular que mantiene una cierta arquitectura con el "efecto de compacidad" propio del momento fusional e identificadorio, véase Miguel Abensour, *De la compacité, architecture et totalitarisme*, Sens et Tonka, París, 1997.

LA BARBARIE ARISTOCRÁTICA Y LA ESTETIZACIÓN DE LA VIOLENCIA

Nietzsche caracteriza al tipo aristocrático como bárbaro porque hace derivar su creatividad de la fuerza propia de una dinámica vital. Para Nietzsche, la violencia bárbara es el gesto mismo por el cual el tipo aristocrático hace surgir la historia operando su forma. Mientras que la violencia característica del resentimiento es una coacción esencialmente negativa que adopta la apariencia de una búsqueda del bien, la violencia bárbara no tiene nada de negativo. No opera según la distinción entre el bien y el mal, ni siquiera la conoce porque es más originaria que ésta: es una violencia inocente, a tono con la vida. En vez de negar las leyes vitales, ella las despliega a través de la creación de leyendas. Es lo que afirma el célebre pasaje de la bestia rubia, quizá mal conocido por ser demasiado conocido:

[...] y estos mismos hombres quienes, *inter pares*, son considerados tan severamente por las costumbres, el respecto, los usos, la gratitud, y más todavía por la vigilancia mutua y por los celos [...] hacia el exterior, allí donde comienza el mundo extraño, los extranjeros, no valen mucho más que animales de presa sueltos. Allí donde gozan de la liberación de cualquier coacción social, se liberan como en una jungla de la tensión que resulta de su larga reclusión, de su secuestro en la paz de la comunidad, retornan a la inocencia de la fiera, como monstruos triunfantes seguidos quizá de una abominable serie de muertes, incendios, violaciones y torturas, con el alma serena y exuberante, como si no se hubiese tratado más que de una farsa de estudiantes, convencidos de que han suministrado a los poetas, una vez más y por largo tiempo, materia para cantar y celebrar. En el fondo de todas estas razas aristocráticas existe, sin temor a equivocarse, una fiera, la soberbia *bestia rubia*, ávida de presas y de victoria; de cuando en cuando, este fondo escondido tiene necesidad de liberarse, es necesario que la fiera salga, que regrese a su tierra salvaje —en esta necesidad, son todos ellos iguales: aristócratas romanos, árabes, germánicos o japoneses, héroes homéricos o vikingos escandinavos.⁸

⁸ La *genealogía de la moral*, pp. 237-238. (Traducción modificada.)

Aquí, conviene preguntar sobre una expresión que pasa muy frecuentemente inadvertida en toda esta afectación retórica. Resulta en efecto sorprendente que, al tratarse de héroes "germánicos", "árabes", "escandinavos" u "homéricos", Nietzsche declare que lo que importa no es precisamente su diversidad, sino el hecho de que posean todos un "fondo [de bestialidad] escondido", y que en este punto "son todos iguales" — *in diesem Bedürfnis sind sie sich alle gleich*—. Insistiendo también mucho en la semejanza en el contexto de una reflexión sobre la diferencia aristocrática, Nietzsche no consigue finalmente más que lisonjear una naturaleza "bárbara" que sería la propia del tipo. Con su convocación de semejante "fondo", Nietzsche concibe a la postre al tipo aristocrático según la lógica de lo Mismo que su diferenciación jerárquica estaba destinada a superar.

Esta lógica de lo Mismo se ha impuesto desde el momento en que no se concibió ya el exceso afirmativo como procedente de una apertura constitutiva de la existencia, sino como debido a una plasticidad de la voluntad. El que esta plasticidad sea considerada que *produce* una forma produciendo su coherencia interna antes que *reproducirla* exteriormente, no cambia en ella nada: es a pesar de todo el principio de adecuación consigo misma de la forma el que sigue siendo determinante en la concepción tipológica de la aristocracia.

La superación de sí mismo no trastorna nunca verdaderamente el principio de lo Mismo, sólo pretende producir lo idéntico antes que reproducirlo: he aquí en qué debe consistir su exceso. Por mucho que Nietzsche proclame que la jerarquización aristocrática es liberadora de diferencias, él concibe empero al aristocratismo exclusivamente a partir de una relación consigo mismo, puesto que lo concibe como una superación en grandeza que se encarna en la identidad de una figura.

Si el exceso aristocrático no llega a alterar el privilegio de lo Mismo, su despliegue del principio de adecuación supera sin embargo en violencia a todas las formas anteriores a éste. Porque en la medida en que la superación aristocrática no se contenta con remitir la historia a un origen primero, sino que pretende reoriginar la historia caída en la *decadencia* de la inadecuación, se pone de manifiesto buscando poner a la his-

toría conforme con una presencia inmediata e inmanente a sí misma. La superación heroica en acción en el aristocratismo es específicamente *moderna* en cuanto que intenta borrar la temporalidad y la diferencia que constituyen la experiencia de la historicidad insuperable del mundo.

Así, la producción de una figura de sí misma a través de la cual el tipo aristocrático *opere* la historia implica no solamente la subordinación de la identidad a la diferencia, más bien la destrucción de cualquier relación con la alteridad. Por consiguiente, la afirmación plástica del tipo aristocrático no puede más que llevar a la incandescencia el odio de lo extranjero sobre el que debía triunfar la libertad del espíritu.

Por otra parte, se ha mostrado hasta qué punto Nietzsche se empeñó en desalojar esta negación de lo extranjero en su crítica de la lógica restrictiva de lo Mismo; es incluso esta negación precisamente la que se trataba de superar. Ahora bien, la intención nietzscheana de legitimar lo extraño exigía concebir en todo rigor la precedencia de la diferencia sobre toda identidad. Es la articulación de esta precedencia la que debía sustituir el descubrimiento de lo desconocido en la apropiación de lo extraño. Lo que estaba en juego justamente en el heroísmo emancipador era defender la diversidad en contra de la uniformación desenfrenada. Pero desde el momento en que Nietzsche cede a esta exigencia y concibe a la afirmación exclusivamente a partir de una forma plástica, no intenta más imponer una figura al propio porvenir. Afirma entonces con mucha exactitud la aniquilación de cualquier imprevisibilidad, de cualquier contingencia, y esto incluso al futuro.

Por esto, el odio de lo extraño retorna de manera intensificada en el elogio de la diferencia del tipo "noble". Por mucho que Nietzsche enuncie que la superación aristocrática de sí mismo es creadora de cultura —de la unidad de estilo artístico de un pueblo—, su concepción estética de la historia revela aquí no ser más que una apología de la violencia indisociable del privilegio concedido a la fuerza y a la conquista como principio motor del devenir.

Estas frases sobre la bestia aristocrática están sin duda entre las más patéticamente desoladoras del texto nietzscheano, las menos pensadas. Sin embargo, hacen resaltar claramente la

lógica a la cual su elogio de la fuerza no puede sustraerse, a saber, que el exceso originariamente "bárbaro" de la afirmación aristocrática no llega a exceder el orden establecido sino con violencia y que es estructuralmente destructor.

Aunque su reflexión se haya fijado por tarea elaborar la liberación emancipadora de una práctica política de la libertad, su idea preconcebida de la "vitalidad originaria" de la plasticidad reduce a Nietzsche a proclamar la liberación como una liberación de "toda obligación social": su elogio del valor se convierte en el elogio de la más pura arbitrariedad de la violencia. Por esto, celebra esta arbitrariedad como virtud primera de la expansión personal aristocrática y considera las prácticas "estudiantiles" de la barbarie tales como la violación o el asesinato como renovación de la inocencia y retorno a la "juventud" del hombre. En este pasaje, es necesario comprobar que esta "elevación" se confunde con la destrucción que se halla programada en ella: es éste el modo siniestro y rencoroso de su pretendida creatividad.

Con su ideal de la fuerza y su elogio de la barbarie como productora de lo "grande", el pensamiento de Nietzsche se revela sin duda como el más tristemente tempestuoso. No solamente toda esta retórica "guerrera" sorprende por su extrema complacencia, sino que su pretensión de designar por sus fanfarronadas un remedio a la "decadencia" de la modernidad no hace más que señalarla como perteneciente por completo a su época y partícipe de un discurso muy difundido.

Tratando sobre este mismo pasaje de Nietzsche, Thomas Mann cita una observación de Novalis quien, ya medio siglo antes, estigmatizaba la predilección de su época por semejante fantasma estético de la fuerza y por una tal retórica saturada de baladronadas:

El ideal moral no tiene rival más peligroso que el ideal de mayor fuerza, de la vida más robusta, que se ha también denominado (en el fondo muy justamente, dígame lo que se diga) el ideal de la grandeza estética. Es la barbarie llevada a su punto más alto; y en este tiempo en que la cultura retorna al estado salvaje, ha conservado por desdicha un muy grande número de adeptos, y precisamente entre los más débiles. Este ideal transforma al hombre en bestia-

espíritu, mezcla cuyo brutal encanto ejerce sobre los más débiles un atractivo igualmente brutal.⁹

¿Por qué esta dimisión del pensamiento en un espíritu tan poco inclinado a atenerse a los opiniones convenidas sobre la modernidad como Nietzsche? ¿Cómo este espíritu que había especulado sobre la afirmación heroica y que se había esforzado tanto por emanciparse del privilegio exorbitante del que gozaba la negatividad en la metafísica viene a confundir esta afirmación con la violencia destructora de la fuerza? Es justamente remplazándola en el contexto de semejante apuesta del pensamiento como se puede esperar comprender la complacencia de Nietzsche respecto de la violencia.

Antes se ha visto que Nietzsche se siente llevado a escoger la desigualdad jerárquica en contra de la lógica niveladora de la doctrina igualitaria. Aquí todavía es como si Nietzsche viera en la estetización de la violencia la única alternativa posible a la negación de la moral cristiana. En lugar de insistir en la confrontación explícita con la indeterminación moral que ocasiona el desmoronamiento de cualquier referencia fija en materia de bien y mal, en lugar de articular la forma nueva de relación con la justicia que podría ser originada por seres radicalmente finitos, Nietzsche se esquivo en la dimensión estética.

En efecto, postular que el mundo y la historia tienen por única consistencia el ser formas plásticas, declarar que es necesario comprenderlas desde un punto de vista puramente estético, es esto precisamente lo que permite a Nietzsche declarar que la distinción entre el bien y el mal es pura y simplemente nula, despojada de toda pertinencia.¹⁰

Por esto, el filósofo viene a comparar el *habitus* del aristócrata con la atmósfera que reina en las escapadas estudiantiles. Primeramente, para señalar que el heroísmo "noble" no se refiere en ningún caso a una fuerza moral, sino sobre todo para califi-

⁹ Novalis, citado por Thomas Mann, "La philosophie de Nietzsche à la lumière de notre expérience", trad. Philippe Jacottet, en *Études, Rencontres*, Lausana, 1949, pp. 109-110.

¹⁰ Esta lectura se debe a la interpretación que hace Benjamin del callejón sin salida estético en el que se mete la tentativa nietzscheana de producir otra concepción de lo trágico griego distinta de la cristiana de la asunción negativa de la libertad.

car a la libertad heroica como aquella que es signo de la irresponsabilidad completa. Dicho de otro modo, para contrariar la conminación negativa que nos viene de la moral, no hay más que permitir todo lo que se quiera, persuadiéndose de que en ello no hay ninguna consecuencia, puesto que en esta violencia no se trata nunca del mal que se hace a otros, sino siempre de la plasticidad de su propia potencia. Y Nietzsche revela entonces la fórmula de la actitud que permite tener acceso a semejante irresponsabilidad:

La humanidad aristocrática siente que ella determina los valores, no tiene necesidad de aprobación, juzga que lo que le perjudica es perjudicial en sí mismo, sabe que es ella la que confiere la dignidad a las cosas, es *creadora de valores*. Ella honra todo lo que encuentra en sí misma: semejante moral es autoglorificación. Coloca en primer plano el sentimiento de la plenitud, de la potencia que quiere desbordarse, la felicidad de conocer una elevada tensión, la conciencia de una riqueza que quisiera dar y prodigar [...] El aristócrata honra en sí mismo al hombre poderoso, el hombre que tiene también poder sobre sí mismo, que sabe hablar o callarse, que experimenta placer en ejercer contra sí mismo su severidad y su dureza, que respeta todo lo que es severo y duro. "Es un corazón duro el que Wotan ha puesto en mi pecho", se lee en una vieja saga escandinava: tales palabras convienen al alma orgullosa de un vikingo. Un hombre de esta clase está orgulloso de *no* estar hecho para inspirar compasión: por ello el héroe de la saga añade esta advertencia: "Quien no tiene un corazón duro en su juventud, no lo tendrá nunca". Los seres aristocráticos y valerosos que piensan así están muy alejados de la moral que ve en la compasión o en el altruismo o en el desinterés el signo distintivo del sentimiento moral [...] Pero lo que hace que la moral de los señores resulte de lo más ajena al gusto actual y se oponga a él de la manera más penosa, es cuando plantea el riguroso principio de que sólo se tienen deberes ante los iguales, no respecto de los inferiores o de todo lo que es ajeno, ante lo cual se puede actuar como mejor parezca, "como diga el corazón", en todo caso, "más allá del bien y del mal" —¿y por qué no con compasión y otros sentimientos parecidos?¹¹

Puesto que la humanidad aristocrática es la que "crea los valores", le basta seguir su capricho. O más precisamente,

¹¹ *Más allá del bien y del mal*, pp. 183-184.

debe suprimir todo lo que obstaculiza el despliegue plástico de su voluntad, acallando cualquier propensión a la compasión hacia los demás, así como todos los "otros sentimientos parecidos" que podrían impedir el "actuar como mejor parezca" respecto de aquéllos.

No se trata, pues, de buscar una relación con los demás diferente de la identificación propia con la piedad, se trata de hacer como si no contaran para nada, de cerrarse completamente a ellos. Solamente entonces el héroe podrá confirmar su propia identidad, glorificarse a sí mismo: experimentando su propia potencia "creadora" a través de la violencia que hace que los demás sufran. La proeza heroica no consiste, pues, de ningún modo en conquistar el respeto de los demás, ni aun en forzar su admiración por la excelencia de una hazaña. Su superioridad tiene por única consistencia el terror que hace reinar sobre ellos, su rebajamiento al rango de inferiores.

La "dureza" heroica con la cual se forja el hombre noble no se despierta de ninguna manera del letargo de la identidad. Por el contrario, aplaca en el hombre *noble* cualquier confrontación con la finitud, al punto de que no experimenta más ni su inscripción en el mundo, ni su dependencia constitutiva de la relación con los demás, sino su sueño demiúrgico. Lejos, pues, de dislocar la familiaridad del mundo y de los otros, esta dureza provoca un distanciamiento que hace surgir todo lo que acontece, no como digno de nuestra atención, sino como un fenómeno puramente estético.

El deseo de experimentar y la necesidad de notar la diferencia entre el bien y el mal no son sino menosprecio, nos dice un Nietzsche convertido en apuntador de una obra terrorífica. Es necesario considerar la violencia y la injusticia como puras apariciones, simples momentos de la metamorfosis de las formas, y cualquier inquietud al respecto se apaciguará, incluso desaparecerá. Más aún, vosotros probaréis de las nuestras —de la raza de los aristócratas—, os convertiréis en dueños y creadores de estas formas desde el momento en que, convencidos de obrar la historia y de crearos a vosotros mismos, ejercitaréis vuestra violencia arbitrariamente, sin el menor escrúpulo hacia los demás.

MORAL "ESTÉTICA" Y MORAL CRISTIANA:
UNA COMPLICIDAD SECRETA

"El Cristo y el Anticristo, ambos son decadentes". Queriendo eludir "estéticamente" el problema de la moral, Nietzsche tiende ineluctablemente a dar vigencia a la oposición entre el bien y el mal tal como se verifica en el cristianismo. Para identificar esta colusión, es necesario volver una vez más al pasaje ya comentado antes, pero esta vez para separar la concepción del mal que, quizá sin saberlo, continúa informando sus palabras:

y estos mismos hombres quienes, *inter pares*, son considerados tan severamente por las costumbres, el respecto, los usos, la gratitud, y más todavía por la vigilancia mutua y por los celos [...] hacia el exterior, allí donde comienza el mundo extraño, los extranjeros, no valen mucho más que animales de presa sueltos. Allí donde gozan de la liberación de cualquier coacción social, se liberan como en una jungla de la tensión que resulta de su larga reclusión, de su secuestro en la paz de la comunidad, retornan a la inocencia de la fiera [...] En el fondo de todas estas razas aristocráticas existe, sin temor a equivocarse, una fiera, la soberbia *bestia rubia*, ávida de presas y de victoria; de cuando en cuando, este fondo escondido tiene necesidad de liberarse, es necesario que la fiera salga, que regrese a su tierra salvaje —en esta necesidad, son todos ellos iguales: aristócratas romanos, árabes, germánicos o japoneses, héroes homéricos o vikingos escandinavos.¹²

Para Nietzsche, la violencia "heroica" sería inocente puesto que, al ser muestra de una dinámica vital más originaria que la distinción entre bien y mal, ignora todo sobre ésta. Los aristócratas pondrían en juego esta dinámica volviendo al salvajismo primigenio que violenta el orden establecido. Pero el "salvajismo" que es representado como "más allá del bien y del mal" parece confundirse respecto a los instintos inmediatos y sensibles del hombre que invoca la moral cristiana cuando plantea como necesaria la asunción negativa de nuestra humanidad. Todo transcurre como si Nietzsche, arrebatado por su

¹² *La genealogía de la moral*, pp. 237-238. (Traducción modificada.)

odio al cristianismo —y a cualquier moral negativa—, se hubiese conformado con reivindicar lo que éste rechaza, dejándose atrapar por las mismas categorías a las cuales buscaba desesperadamente una salida.

En efecto, si se sigue la lógica de este pasaje, el retorno a la inocencia propio de la “barbarie” no equivale a un retorno a un comienzo, sólo vale en tanto que liberación de los instintos primitivos de crueldad y de destrucción muy largamente amordazados por el estasis pacífico de un orden establecido. Y en lugar de afirmar la conflictividad y la inventiva de lo universal que había, empero, intentado poner de relieve en la libertad más allá de las cosas, Nietzsche se contenta aquí con denunciar la economía del resentimiento propia de lo universal pretendidamente objetivo optando por la arbitrariedad de lo particular.

Al asimilar así la conflictividad “aristocrática” con el desencadenamiento de la guerra, incluso con la violencia *natural* tal como se la encuentra en las bestias de presa, Nietzsche tiende a identificar toda socialidad con una asunción negativa del conflicto, en sus palabras “[una] larga reclusión, [un] secuestro en la paz de la comunidad”.¹³ Pero al oponer así la libertad “moral” de una asunción negativa de la sociabilidad al desencadenamiento de una plasticidad por esencia arbitraria y violenta, Nietzsche confirma todos los prejuicios de la moral cristiana. Todo hombre que no sacrifica su deseo singular a la negatividad, que no se inscribe bajo una ley que limita su libertad y que obstaculiza el devenir, no es más que una bestia dotada de instintos salvajes incapaz de atenerse a las reglas establecidas objetivamente para bien de todos: en este punto esencial, Nietzsche finalmente se pone de acuerdo con la moral tradicional.

¹³ Evidentemente, Nietzsche comprende de manera muy distinta la sociabilidad desde el momento en que concibe la conflictividad como centrada en el mismo ser-conjunto. Pero, como hemos intentado mostrar a lo largo de este trabajo, semejante conflictividad no es posible sino cuando ella implica a todos, cuando se afirma la contingencia plural de la comunidad como tal. Desde el momento en que Nietzsche reserva la libertad y la paridad solamente a los aristócratas, ésta no puede ser más que la libertad de la arbitrariedad. En este sentido, debe necesariamente ejercer violencia para hacerse experimentar. Al predicar el aristocratismo, Nietzsche renunció, aunque parezca imposible, a concebir el conflicto en el elemento de lo político.

Por otra parte, él mismo parece sugerir que este desencadenamiento de violencia no puede ser ni un modo practicable ni un modo utópico del ser-conjunto, puesto que sostiene que con su retorno al salvajismo, el tipo aristocrático se “resarce” de su asunción negativa e “identitaria” de la sociabilidad remitiendo su violencia al momento en que “comienza lo ajeno”. Es tanto como decir que esta violencia no es la ley de un expansionismo vital originario, sino que es tan sólo el corolario de la represión del conflicto que caracteriza la ley pretendidamente objetiva del orden moral tradicional: provocada por esta represión, no la supera sino que participa de ella y finalmente la justifica.

A este respecto, resulta sorprendente que el texto formule este retorno a la inocencia a partir de una proposición negativa. Por mucho que Nietzsche quiera glorificar esta bestialidad, estigmatiza sin embargo aquello que pretende elogiar puesto que afirma que los aristócratas que recobran su esencia primera “apenas si valen más [...] que bestias feroces desencadenadas”. Esta formulación revela que él percibe, quizá a su pesar, que en tanto que se obre con una concepción negativa de la sociabilidad, se está casi obligado a optar por ésta en contra del caos, que no se pueda simplemente preferir el puro desorden de la violencia.

Lo que también quiere decir que cuando Nietzsche hace caso omiso de este desasosiego que transluce todavía a ratos en el texto, su elogio verbal de la potencia y de la violencia despiadada de la aristocracia no refleja más que una fascinación complaciente por el mal. Y, ¿cómo ignorarlo?, semejante fascinación es, claro está, eminentemente cristiana. Es esta complacencia la que vuelve frecuentemente penoso el tono de *Más allá del bien y del mal* y de *La genealogía de la moral*, al punto de que uno se pregunta si la grandilocuencia de este elogio no recubre un profundo malestar del pensamiento.

Nietzsche no puede elaborar una reflexión sobre lo que estaría “más allá del bien y del mal” en tanto que permanece prisionero de su oposición tradicional. Ahora bien, el análisis de su elogio de los fuertes demuestra que él tiende a retomar por su cuenta esta oposición: muy frecuentemente, su moral “aristocrática” revela no ser más que lo contrario de la

moral cristiana del bien. En el retrato-tipo de la diferencia aristocrática que elabora, Nietzsche parece simplemente haber asimilado la indeterminación moral de la existencia a la inmortalidad bárbara de la violencia arbitraria. Es decir, que ha dado precisamente vigencia a la determinación de la moral que intentaba superar.

Por esto, su apología de la conciencia feroz que está al principio de toda aristocracia —y es Nietzsche quien aun subraya que los aristócratas se conducen de otra manera con quienes consideran pares, *inter pares*, porque sabe evidentemente que toda sociabilidad es más compleja que el simple salvajismo— da vigencia a la oposición entre una libertad que sería muestra de la arbitrariedad individual y una obligación que lo sería del orden objetivo de la colectividad.¹⁴ Pues, ¿qué es la libertad de los aristócratas sino el privilegio exclusivamente particular de no deber tomar en cuenta a los otros, de subordinárselos?

Así, Nietzsche por mucho que haga la apología de un retorno a los valores aristocráticos griegos, retorno que se consideraba borraba toda la historia de la decadencia profundamente "cristiana" que lo acompañó, dicho retorno sigue siendo en gran parte cómplice de lo que combate. Se ha intentado volver contra Nietzsche el modo de análisis desarrollado por él mismo y sugerir que la moral "aristocrática" tal como él la predica no es más que una reacción en la reacción, una reacción al cristianismo que la supera en resentimiento. La manera que tiene Nietzsche de oponer la moral aristocrática de la Antigüedad a la moderna del cristianismo se revela finalmente verdaderamente cristiana, muy cristiana. ¿Cómo comprender, si no, esta tendencia persistente a adoptar los valores determinados como negativos por el cristianismo como definición positiva del "bien" aristocrático?

Además, esta complacencia se manifiesta ya en el privilegio que concede a la Antigüedad. Al hacer esto, Nietzsche no se desmarca en absoluto de su tiempo sino que se deja llevar por

¹⁴ Del mismo modo, podría decirse que toda su reflexión en torno a la necesidad de ser despiadado no es finalmente sino el resultado de una concepción "romántica" del individuo de excepción, el cual, justamente por su nobleza, se halla desprovisto ante el odio y el resentimiento de los mediocres. La moral "noble" no está nunca en las antípodas del romanticismo, no es finalmente más que el romanticismo al que se habría dado un sesgo agresivo y victorioso.

la grecomanía que acompaña a la filosofía cristiana alemana desde Winckelmann. Es más bien en su interferencia de las filiaciones y en su recurso a la extraterritorialidad donde se revela el Nietzsche intempestivo.

En fin, podemos también preguntarnos si su concepción de una plasticidad *espiritual* que da *cuerpo* a la historia elimina verdaderamente lo trágico griego del esquema moral que la tradición metafísica ha querido discernir en él. O si lo elimina, acaso no sea sino porque Nietzsche a su vez planta sobre lo trágico una concepción estética debida a esta misma metafísica. En efecto, por mucho que su pensamiento de lo trágico sea propuesto en forma de un "renacimiento de lo dionisiaco", recuerda por lo menos tanto la doctrina cristiana de la encarnación como al oriente de Grecia.

Es difícil no advertir en la figuración plástica nietzscheana, aun si evidentemente se supone que da nacimiento a lo "grande", otra cosa que una reconducción de la relación entre el espíritu y lo sensible tal como es concebido por el cristianismo. También esto, ¿no debe comprobarse que en su concepción estética del tipo aristocrático, Nietzsche apenas se diferencia de Wagner, con el que sin embargo había roto, y que a su vez se propone reducir el universalismo de principio del cristianismo para constituir una religión de dimensiones nacionales? ¿Cuál es el renacimiento trágico que debe encarnar el tipo aristocrático, si no el renacimiento de la "espiritualidad alemana" a partir de su arraigo nacional?

Allí donde su crítica a Wagner se mantiene exclusivamente en el terreno estético, o donde se limita a ser una "declaración de guerra *in aestheticas*" y a fustigar su transgresión al gran arte, Nietzsche no hace finalmente más que encarecer el proyecto wagneriano. Porque el único reproche que hace verdaderamente a Wagner es el no haber realizado aquello con lo que soñaba: toda su polémica contra la feminidad a la cual habría sucumbido el arte del músico no cambia el hecho de que programáticamente su concepción plásticamente "viril" de lo grande se confunde con el proyecto wagneriano del "gran arte".

Estas cuantas observaciones muestran que es justamente en su concepción aristocrática de la afirmación diferencial donde Nietzsche menos logra desvincularse de la verdad cristiana.

En efecto, en la medida en que no ensalza la exigencia de universalidad más allá de las limitaciones que el cristianismo le impone, sino que se contenta con una política elitista en contra de esta exigencia, su tipo "aristocrático" no cambia para nada el concepto de universal. Y al mismo tiempo revela no ser más que la reivindicación de una violencia arbitraria contra la cual la verdad cristiana conserva toda su validez.

En la medida en que no está incluso más allá del "mal" tal como lo ha revelado la moral tradicional, es difícil concebir cómo la moral "aristocrática" podría estar "más allá del bien y del mal". O para decirlo de otra manera: más allá del bien y del mal no hay más que el mal, he aquí la concepción involuntariamente cristiana que determina la celebración nietzscheana de la barbarie "aristocrática". Lo quiera o no Nietzsche, el aristocratismo no es de hecho más que lo que la moral tradicional había ya formulado como simplemente la más pura arbitrariedad de lo particular.

CONCLUSIÓN

“El héroe es el verdadero sujeto de la modernidad.” A lo largo de este libro, hemos intentado acceder al enigma de esta frase citando el texto de Nietzsche como un campo de batalla en el que coexisten en tensión versiones antinómicas del heroísmo. Semejante proceder es fiel a la intuición del autor de la frase —W. Benjamin—, según la cual la escritura filosófica no podría nunca apoyarse en su intención para plantear la verdad, sino que está siempre obligada a abordarla de manera indirecta: el método es el rodeo, y en él es la citación la que es autoridad.

En el curso de la obra, se ha puesto de manifiesto que el heroísmo nietzscheano estaba constituido por una polaridad tan irreductible como inestable; oscila necesariamente entre un impulso liberador proveniente del universo democrático, por el cual la afirmación de las diferencias es sinónimo de libertad, y una exaltación mitológica de un tipo aristocrático capaz de representar la grandeza de un pueblo.

En la obra de Nietzsche, liberación plural y aristocrática se imbrican en un mismo movimiento del pensamiento. Su mezcla aporética es el *impetus* mismo de su concepción heroica. En pocas palabras, el heroísmo nietzscheano permanece enredado en una paradoja que él nunca formula como tal, puesto que se formula a través de él. Para hallar una salida a esta paradoja, hacer inclinarse al heroísmo del lado de la liberación, hacía falta en primer lugar distinguir sus dos momentos, profundizar su antinomia hasta el punto en que acabasen por excluirse.

Si, pues, el acento se colocó particularmente en los desarrollos concernientes a los espíritus libres, ha sido porque en este punto de su pensamiento Nietzsche pone de relieve de la manera más marcada las modalidades de un heroísmo consagrado a la libertad. Éstas se comprenden como otras tantas inversiones de las cualidades heroicas tradicionales: la gloria es hecha a un lado en provecho de un interés renovado por las ocasiones cotidianas, la aspiración a la perfección cede ante el

deseo de tender hacia lo desconocido, la fuerza se transmuta en humor, en curiosidad, en astucia.

Sin embargo, semejante interpretación no basta para desentrañar la dimensión aporética del heroísmo nietzscheano. En la medida en que esta aporía es el material mismo con el que el filósofo formuló su reflexión, es necesario dar un paso más allá de Nietzsche si se quiere afirmar como tal el heroísmo político que acompaña a la experiencia de la libertad. La afirmación de semejante heroísmo llega hasta el límite de la obra, exige hacer caso omiso de la referencia al texto nietzscheano. He aquí por qué, para terminar, es necesario citar al propio W. Benjamin.

En W. Benjamin, como en Nietzsche, las modalidades inéditas del heroísmo se elaboran a través de una serie de inversiones de las virtudes heroicas. Pero contrariamente a Nietzsche, para quien dichas inversiones no son todavía más que la pendiente de un aspecto heroico mitológico, W. Benjamin se aprovecha justamente del heroísmo para contrariar la seducción de lo arcaico que obsesiona a la modernidad. Para este pensador, sólo el heroísmo liberador es verdaderamente digno de este nombre. Las ocasiones cotidianas de resistencia, los meandros de lo desconocido, los usos del humor, de la curiosidad, de la astucia, todo esto testimonia un deslizamiento político sin retorno: el heroísmo no sirve ya al poder, se pasa al lado de los vencidos de la historia.

Así, la intuición primera de este libro, y que ha imbuido toda nuestra interpretación de Nietzsche, la debemos a W. Benjamin: que semejante deslizamiento no depende de una decisión de la razón, que la razón misma no es nada sin el valor de pensar, y que el valor de pensar es un valor político en tanto que sensible. Los conflictos no son nunca del puro espíritu, porque son nuestros cuerpos los que ponemos en juego. Para concluir, se trata, por mediación de una breve exposición de la reflexión política de W. Benjamin, de rendir homenaje a un pensamiento que inquietará aún por mucho tiempo a todos quienes creen haber terminado con la cuestión del heroísmo. "Ciertamente, estamos aún conscientes de que pensar no sólo constituye un llamamiento a la inteligencia y a la profundidad, sino, ante todo, al valor."¹

¹ La frase es de Hannah Arendt; tiene qué ver con Lessing y continúa así:

En la reflexión de W. Benjamin, la probidad política es tratada como un problema de la percepción sensorial. Sin poder entrar en todas las ramificaciones de esta reflexión, y particularmente sin abordar de modo directo la cuestión crucial de la técnica, quisiéramos no obstante dar una ojeada al punto en que el heroísmo se atestigua en y mediante un gesto.

Para W. Benjamin, lo que vale como la verdad de una época —la historia escrita por los vencedores— es semejante a un sueño del que se trata de despertar. Esta crítica tiene dos rasgos distintivos. El primero es que la alienación de lo verdadero aparece, de entrada, en ella como una alienación política. La segunda concierne a la asimilación de esta última a un sueño. Aquí, el sueño no representa una deformación onírica de una percepción consciente, sino más bien la falta de lucidez propia de esta percepción.

Así, nuestra sumisión a la arbitrariedad del poder no es solamente una cuestión de falsa conciencia o de *doxa*, actúa ya en la forma habitual de nuestra percepción. En ésta, lo sensible se regula estrictamente con apego a nuestra comprensión, al punto de reabsorberse en ella. Si nuestra comprensión nos esclaviza al poder no es, en primer lugar, porque sea engañada, sino porque su funcionamiento sin tropiezos le prohíbe el acceso a los elementos capaces de perturbar la organización de este poder.

En consecuencia, W. Benjamin se esforzará por poner de manifiesto la resistencia a este orden a partir de una “técnica del despertar” (*Technik des Erwachens*). En este punto al menos, se invierte la acepción corriente de relación entre sueño y despertar. La suspensión del sueño no significa un retorno a la

“Pero nos asombra que Lessing tome partido por el mundo, hasta el punto de llegar incluso a sacrificar el principio de no-contradicción, la exigencia de congruencia, que presumimos pertenece al mandato de quien escribe y habla. [...] Él no quería solamente que nadie lo constriñera, quería también no constreñir a nadie, ni por fuerza ni por pruebas. Consideraba la tiranía de quienes intentan dominar el pensamiento por el razonamiento, por la necesidad de la argumentación, como más peligrosa para la libertad que la ortodoxia. Por encima de todo, nunca se obligó a sí mismo, y en lugar de afirmar su identidad en la historia mediante un sistema perfectamente consistente, no había hecho más que sembrar, tal como sabía él mismo, *fermenta cognitionis*”, Hannah Arendt, “De l’humanité dans des sombres temps”, en *Vies politiques*, Gallimard, París, 1974, p. 16.

conciencia, se constituye en y por la irrupción de todos los elementos discordantes que habitualmente rechaza la conciencia. En esta perspectiva, despertar equivale a una rememoración de los trozos dispersos e ignorados del pasado, y con este título interrumpe el desarrollo extensivo del tiempo, que introduce en él una brecha.

Esta interrupción del flujo continuo de la historia es lo que constituye la dialéctica de la suspensión (*Dialektik im Stills-tand*). La suspensión se cristaliza en una imagen en la que los estratos temporales entrechocan. Por esta colisión se descompone la asimilación del movimiento con el cambio, así como de lo inmóvil con lo idéntico. W. Benjamin define la imagen dialéctica como un contratiempo en el desarrollo de la temporalidad, un "salto" por el que se altera su propia constitución.

La imagen permite interpretar la frágil costura que une dos momentos heterogéneos, "el ahora" (*Die Jetztzeit*) y el pasado, y así vuelve sensible una discontinuidad que introduce una cesura en la perpetua reconducción del mismo estado de las cosas. Una imagen tal no representa las representaciones empíricas de lo visible. Ella señala el punto de tensión en que cada desarrollo particular está provisionalmente mantenido a raya mediante la intrusión recíproca de todos los momentos, la extremidad en que una agravación de todos sus movimientos produce la simultaneidad fulgurante de una constelación. *Stricto sensu*, "la imagen es dialéctica de la suspensión".²

La dialéctica de la suspensión no rompe únicamente con el privilegio del concepto característico de la dialéctica hegeliana, su recuperación de la dialéctica materialista marxista igualmente cambia sus acentos. Porque, para W. Benjamin, la realidad material no es en primer lugar una realidad contradictoria. Su manera extrema de licenciar cualquier *continuum*, lo mismo el del progreso que el de la decadencia, puede ser interpretada como un intento de honrar la dimensión contingente del mundo material. Ésta aflora en la insistencia inflexible del

² "No es así como el pasado arroja su luz sobre el presente o el presente su luz sobre el pasado, sino que es imagen la reunión fulgurante de lo 'que fue' y del 'ahora' en una constelación. En otras palabras, la imagen es dialéctica de la suspensión". Walter Benjamin, *Passagenwerk*, en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1991, tomo 5, p. 576.

filósofo en el hecho de que todas las cosas, aun las del pasado, habrían podido ser de otra manera de como fueron.

En la medida en que la dialéctica de la suspensión toma plenamente en cuenta la contingencia de la materialidad, su pregunta se vuelve la siguiente: ¿cómo esbozar tránsitos azarosos en el seno mismo del elemento sensible, cómo se pasa de lo sensible a lo sensible? Es justamente esta dignidad concedida a lo accidental la que se empeña en privilegiar la lógica de la política sobre la del ser. Porque solamente gracias a este desplazamiento, lo accidental se atestigua como algo distinto de una pura arbitrariedad, a saber: como algo que depende de nosotros. "A aquel que no corta el paso a nadie y de quien nada depende de hecho, no puede ocurrirle ya más nada esencial —sino la decisión de atravesar el camino y de hacer depender las cosas de sí."³

Es, por ende, en la exacta medida en que la dialéctica benjaminiana depende de lo accidental como recurre a una disposición heroica. Esta disposición ocurre, entonces, en nuestra percepción antes que en nuestros valores o nuestras posiciones. Porque la imagen de la suspensión vuelve sensible una concreción en la cual la violencia que es tenida por inevitable surge como un golpe que se puede prevenir, contra el cual uno se puede defender.

Al hacer irrupción el acontecimiento contingente en el tiempo cronológico disgrega todas las asignaciones y cualidades, todas las determinaciones de las relaciones entre los seres y las cosas, y al hacerlo sustrae a la injusticia su carácter de necesidad: la imprevisibilidad de lo que acontece manifiesta la posibilidad de que ella cese. Descifrar la constelación de tales imágenes equivale a especular sobre la resistencia de las afinidades de azar —entre las épocas, los elementos, los momentos dialécticos, los materiales— contra la homogeneización del orden, o, en el léxico de W. Benjamin, contra la historia de los vencedores.

Es justamente esta concreción saturada —en la cual lo accidental se convierte en potencia política— la que distingue el "ahora" como un despertar. Porque en esta temporalidad saturada la percepción no está ya sometida a una forma continua:

³ Walter Benjamin, "Commentaires sur le poèmes de Brecht", en *Essais sur Brecht*, trad. Paul Laveau, Maspero, París, 1969, p. 75.

no se halla más inmersa en el sueño de su tiempo. La percepción sensorial se despierta justamente cuando presta atención a las ocasiones materiales que esta forma desconoce y reduce.

Así, la percepción accede a la probidad donde su "salvamento" de los elementos inconexos y ocultos disgrega el *continuum* temporal. Tomado en este sentido, percibir verdaderamente significa percibir las discordancias que no se resuelven en una forma, sino que obligan a reinventar una disposición. Semejante disposición no tiene una forma *a priori*, depende siempre de la mediatez irreductible que constituye su propia tecnicidad. W. Benjamin concibe toda percepción desde esta mediatez: "[El] modo según el cual la percepción sensorial de los hombres se organiza —el medio en el que se produce— está condicionado tanto histórica como naturalmente".⁴ Para él, la percepción es política en la exacta medida en que es inventiva: su actualización técnica de materiales abandonados equivale a una actualización liberadora de las posibilidades malogradas.

Desearíamos, entonces, esbozar cómo la dislocación de una forma dada plantea la cuestión del gesto. Porque la disolución de una forma estereotipada no representa simplemente la ocasión de inventar otra forma, aunque sea una nueva. En efecto, en la interrupción, no se trata de pasar de una forma a otra, sino más bien de hacer honor a una constelación singular. Lo que está interrumpido no es, pues, únicamente tal o cual forma histórica, sino el principio mismo de la forma.⁵

En W. Benjamin, el gesto es la madre de la dialéctica.⁶ Conviene, pues, preguntar cómo la interrupción de una forma ope-

⁴ Walter Benjamin, "L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique", trad. Christophe Jouanlanne, en *Sur l'art et la photographie*, Éditions Carré, París, 1997, p. 26.

⁵ Para una reflexión más profunda sobre el gesto, véase Vilém Flusser, *Gesten, Versuch einer Phänomenologie*, Fischer Verlag, Francfort del Meno, 1994. Véase igualmente Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, Payot, París, 1995, pp. 67 ss.

⁶ "Porque al igual que en Hegel el curso del tiempo no es la madre de la dialéctica sino solamente el medio por el cual ella se manifiesta, asimismo, en el teatro épico, no es el curso contradictorio de las declaraciones o comportamientos la que es la madre de la dialéctica, sino el gesto mismo", Walter Benjamin, "Qu'est-ce que le théâtre épique?", en *Essais sur Brecht*, trad. Paul Laveau, Maspero, París, 1969, p. 21.

ra su gesto. Interrupción: la constelación singular de elementos ocultos cristaliza puntos de ruptura en el curso aparentemente inalterable de las cosas. En la suspensión momentánea del desarrollo, los momentos heterogéneos y discordantes adquieren consistencia en los elementos gestuales. Se vuelven visibles como impresiones de un impulso físico inconstante, en que una alteración se deja ver, en que un estado surge, en proceso de cambio.

El gesto vuelve perceptible el carácter indeciso de las cosas. Es fragmento de vida en el que se verifica la inconstancia física de ésta. Con nuestros gestos —habría que decir en nuestros gestos—, tomamos sobre nosotros esta indecisión, afirmamos los litigios con los que estamos mezclados. Ahora bien, semejante indecisión no es solamente la del sentido, es la de la existencia entera. Los casos de litigio en medio de los que nos encontramos no pueden ser comprendidos, deben ser expresados como tales.

La diferenciación de un gesto radicaliza la inestabilidad del estado de hecho, da prueba de lo infundado en lo que parece inalterable: señala no hacia tal o cual dirección, sino hacia lo indeterminado del porvenir. Para decirlo junto con Nietzsche: el gesto pone a prueba nuestra capacidad de devenir impersonal e imprevisible. En este sentido, puede decirse que la "dialéctica de la suspensión" no produce ninguna forma del espacio-tiempo, sino que lo explora, lo mide y lo experimenta a través de una infinidad de disposiciones gestuales.

Es en este medio estrictamente inestable donde se halla sumergido el héroe, sujeto de la modernidad, y es así como aclara las situaciones de su existencia: con pocos ritmos, pausas, acentuaciones, variaciones técnicas. Pero no está, empero, desprovisto, por el contrario: su repertorio es infinito, hasta donde lo quiera. "Un hombre es un hombre; esto no significa fidelidad a su propio ser, sino disposición a recibir en él a un otro en sí mismo."⁷

⁷ *Ibid.*, p. 17.

ÍNDICE

<i>Nota preliminar</i>	9
<i>Introducción. El desencanto de la modernidad</i>	11
I. <i>Del heroísmo wagneriano al heroísmo nietzscheano</i>	21
Ensayo de autocrítica: el heroísmo wagneriano	21
El no-saber de Sócrates	23
El delirio moral del saber teórico	25
Una ilusión óptica moral	30
La necesidad de certidumbre	34
La tipología de Lo Mismo	35
II. <i>El heroísmo del conocimiento y el olvido de la historia</i> . .	40
Los primeros héroes del conocimiento	40
La disposición heroica de la ciencia moderna	43
El valor del desapego	44
La objetividad científica	50
La falta de lucidez política	53
De la verdad a la experimentación	59
III. <i>Las virtudes heroicas de la falta</i>	64
Convertirse en un espíritu libre	64
La afirmación de la existencia mortal	66
La indiferencia a las cosas últimas	70
La resistencia al nihilismo	75
Los héroes desocupados	78
El devenir de "todos y de nadie"	83
IV. <i>La victoria de la "gaya ciencia"</i>	97
Desarmar la seriedad	97
La gaya ciencia: Sterne, Emerson, Nietzsche	103
Bailes y retozos: el cuerpo del pensamiento	109

V. <i>Hacia una teoría no romántica del arte</i>	117
El héroe romántico, héroe de autenticidad	117
El artificio en contra de la autenticidad	120
La profanación literaria del género hagiográfico	122
Nietzsche traduce a Nietzsche traduce a Nietzsche	124
La declaración de guerra a Wagner: entre el arte y la política	130
VI. <i>De la excelencia a la retractación: la suplencia heroica</i>	135
Error y errancia	135
Rebasar el límite	140
El heroísmo conflictivo moderno y el modelo griego de la justa	144
El heroísmo conflictivo y el exceso	149
La menor violencia	155
VII. <i>Una heterología política de lo común</i>	159
El héroe sin cualidades	159
De la tipología	159
La desestabilización del espacio	162
El tipo de los espíritus libres	166
Un tipo "espíritu libre", un simulacro de tipo	172
Elogio del bufón	176
La interferencia del reír y la exigencia de lo universal	179
La historicidad de la tipología	185
VIII. <i>La confrontación con la democracia</i>	189
Los espíritus libres y el movimiento democrático	189
La modernidad: un almacén de disfraces alegóricos	190
El proceso democrático: una libertad inédita, un nuevo tipo de esclavitud	198
El nuevo tipo de la esclavitud "refinada" de nuestra época: un diagnóstico.	205
Una pieza faltante: la genealogía del "igualitarismo democrático"	213
La cuestión obrera y el dilema de Nietzsche	218
La injusticia de la elección nietzscheana por la esclavitud	223

IX. <i>Las ambivalencias de la historia monumental</i>	230
El abandono de una interrogación política de la modernidad	230
El devenir histórico, una "fuerza plástica"	233
De la ficción de lo monumental: las reservas críticas de Nietzsche	239
La historia crítica: una crítica de la ficción de lo mo- numental	247
X. <i>La plasticidad y la pasión de lo uno</i>	254
El tipo aristocrático y la barbarie histórica de la Antigüedad.	254
La barbarie específicamente moderna del tipo aris- tocrático.	258
La barbarie aristocrática y la estetización de la vio- lencia	263
Moral "estética" y moral cristiana: una complicidad secreta.	270
<i>Conclusión</i>	276

Este libro se terminó de imprimir en enero de 2004 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, parada en el Departamento de Integración Digital del FCE, se emplearon tipos Palatino de 12, 10:12, 9:11 y 8:9 puntos. La edición, que consta de 2 000 ejemplares, estuvo al cuidado de *Rubén Hurtado López*.

Para Nietzsche, el héroe ha de verse desde el eje de la “muerte de Dios”, junto con todas las consecuencias que esta idea tiene para la concepción de lo real, del tiempo, del hombre y su libertad, de la vida política y la vida cotidiana, de la búsqueda de la verdad y el método del pensamiento.

En *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo*, Antonia Birnbaum sostiene que el héroe contemporáneo que encuentra sus raíces en Nietzsche ha de revalorar el devenir y el cambio constante de los escenarios, para él mismo fluir con este cambio y tener una estructura que le permita apreciar lo singular de cada situación y encontrar en ello una fuente de creatividad y transformación permanente. Se trata de comprender a Nietzsche y, en general, a la cultura actual desde la perspectiva de la posmodernidad, imposibilitada para encontrar asideros firmes, ante lo cual se renueva la necesidad de inventar y crear novedades en la vida ordinaria, sin aspirar a la gloria y excepcionalidad del héroe tradicional.

Antonia Birnbaum (1960) es doctora en filosofía y ha realizado estudios de economía, letras comparadas y filosofía en París, Berlín y Estrasburgo. Ha publicado diversos artículos en el área de humanidades y actualmente colabora en la Universidad de Metz.

